# De roof van het vrouwengeheim

## De mythe van de dictatuur der vrouwen en het ontstaan der geheime mannengenootschappen

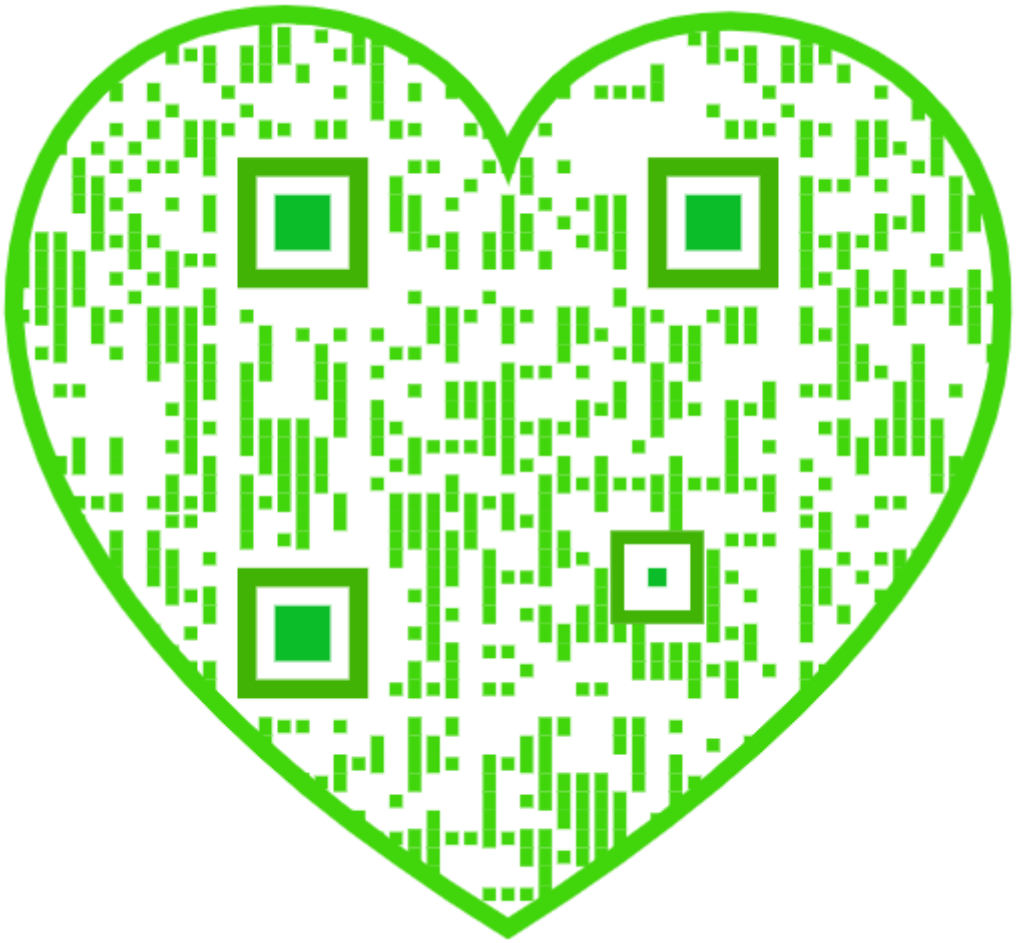
**Fokke Sierksma**

**bron**
Fokke Sierksma, *De roof van het vrouwengeheim*. Mouton & Co, 's-Gravenhage 1962

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/sier005roof01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



*Voor* JANNEKE RENS *en de merels*

## 1 *De opstand der Ibo-Vrouwen*

De Engelse regering, die bepaald niet ontevreden was over haar koloniale politiek in Nigeria, was volkomen verrast toen er in 1929 onder de Ibo een opstand uitbrak. Door het feit dat deze opstand uitsluitend een aangelegenheid van vrouwen was, zal zij ongetwijfeld niet alleen verrast, maar zelfs verbluft zijn geweest, want het zogenaamde Aba-oproer - Aba is de grootste plaats in het desbetreffende gebied - vormt een zeldzaam, zo niet uniek verschijnsel in de koloniale geschiedenis. Bij duizenden trokken de Ibo-vrouwen door het land, versperden wegen, vernielden bruggen en gebouwen, en molesteerden Ibo-mannen, die in dienst van het Engelse gouvernement stonden. Pas toen er bij een botsing met soldaten doden onder de vrouwen vielen, trokken dezen naar hun dorpen terug en zagen van verdere protesten af. Enerzijds waren die protesten bijzonder realistisch geweest: uit een volkstelling had men de conclusie getrokken dat binnenkort niet alleen de mannen, maar ook de vrouwen belasting zouden moeten betalen, en dat weigerden de Ibo-vrouwen, commercieel als ze zijn, pertinent. Anderzijds waren er bijzonder onrealistische elementen in hun protest: toen een groep opstandelingen een vrouw ontmoette die niet wilde meedoen, wilde men haar overreden met het argument dat zij toch ook een vrouw was, terwijl de vertoornde vrouwen bij de ontmoeting met Engelse soldaten uitdagend hun rok hoog optrokken, welk gebaar - hoe men het ook wil opvatten - in ieder geval niet als een invite was bedoeld. De vraag rijst hoe

een dergelijke collectieve uitbarsting van uitsluitend vrouwelijke woede kan ontstaan, en hoe er eventueel een verband kan bestaan tussen belasting en ‘exhibitionisme’.

Bij een volk zonder geschreven geschiedenis is het meestal moeilijk, tot betrouwbare conclusies te komen over historische toestanden en verhoudingen. Het gebied waar de Ibo wonen, is reeds heel vroeg door de blanken bezocht. Onder meer hebben Hollanders en Engelsen er lange tijd in samenwerking met de inheemse bevolking een uitgebreide en kwalijke slavenhandel gedreven. Dat is een van de oorzaken waardoor wij van blanke zijde tamelijk oude berichten hebben over de volken van Nigeria. Over de verhouding van mannen en vrouwen bij de Ibo bevatten deze berichten weinig of niets. Alleen hoort men op een gegeven ogenblik, dat de Ibo-vrouwen echte koopvrouwen zijn, en dat zij vele markten bezoeken. Men mag veronderstellen dat reeds vóór de blanke overheersing deze vrouwen zich min of meer hadden geemancipeerd door in economisch opzicht een zeer zelfstandige positie te veroveren. Evenzeer mag men veronderstellen dat het bewind der blanken deze positie aanzienlijk heeft versterkt. Het is een normaal verschijnsel, dat bij contact tussen een blanke en een zgn. primitieve cultuur de positie en het aanzien van de mannen in de niet-blanke cultuur aanzienlijk dalen. Het verbod van oorlogvoering, waarvan de blanke man blijkbaar het monopolie wil houden, en andere koloniale maatregelen, hebben er dikwijls toe geleid dat de mannen hun gezicht en een groot gedeelte van hun invloed verloren. Wanneer dan bij de vrouwen in een dergelijke cultuur reeds een tendentie tot emancipatie aanwezig is, zoals bij de Ibo, kan het geen verwondering wekken dat de vrouwen automatisch aan invloed winnen, vooral wanneer zij, zoals bij de Ibo, zich juist op commercieel terrein bewegen, dat men zonder twijfel ook als het speciale terrein der blanken mag beschouwen.

In het dichtbevolkte gebied van het meer dan drie miljoen zielen tellende Ibo-volk was het geen zeldzaamheid dat een vrouw meer bezit had dan haar echtgenoot. De vrouw was dan ook meer op de markt te vinden dan in het huis. Maar het waren niet alleen deze inheemse markten waar zij haar

bezit en zelfstandigheid vergrootte. De verkoop van palmprodukten, vooral van palmolie, aan de blanken was ongetwijfeld een van haar machtigste wapens in haar strijd om onafhankelijkheid. Voor de buitenwereld had zij die strijd reeds gewonnen. Een Engelse handelaar, die lang in het land had gewoond, verklaarde: 'Bij dit volk hebben de vrouwen de broek aan.' En - wat meer zegt - hun eigen echtgenoten erkenden dat 'it's the women who own us'. Maar uit het onrealistische 'mannelijk protest' bij het Aba-oproer bleek reeds, en uit andere feiten zal nog blijken, dat de Ibo-vrouwen diep in hun hart allerminst van hun overwinning overtuigd waren, en dat zij leden aan een innerlijke gespletenheid die men zonder twijfel neurotisch mag noemen (vgl. van de schrijver 'Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde').

In theorie zijn de mannen de heren der schepping, die in het onderhoud van het gezin voorzien. Meer concreet manifesteert zich hun 'heerschappij' in de polygamie. De verhouding van mannen tot vrouwen is er - in getallen uitgedrukt - een van 1 op 2, 6 en het aantal vrouwen dat hij bezit is voor een man een zaak van prestige. Verder zijn de mannen georganiseerd in een geheim genootschap, de *Ayaka*, dat nachtelijke bijeenkomsten organiseert, waarbij de leden er ook gemaskerd opuittrekken, om de vrouwen in de huizen angst aan te jagen. Wanneer de *Ayaka* een lied dat de vrouwen zingen overneemt en voor eigen gebruik min of meer wijzigt, dan is deze inbreuk op de auteursrechten volledig gerechtvaardigd, en dan is het de vrouwen zelfs verboden dit lied in de oorspronkelijke dan wel in de gewijzigde versie ooit weer te zingen. In overeenstemming met deze mannelijke superioriteit is verder het feit dat een ander geheim mannengenootschap, de *Mmo*, een eed heeft, die zo krachtig is dat men er de vrouwen het zwijgen mee kan opleggen! In de godsdienst tenslotte kent men alleen maar mannelijke voorouders, die afgebeeld en vereerd worden in de gestalte van paalvormige beelden die volgens Meek - allesbehalve een psychoanalytische auteur - een uitgesproken fallisch karakter hebben. De maskers heten 'Onze Vader' en 'Onze Eigenaar', welke laatste benaming in een merkwaardige tegenstelling staat tot de bekentenis der mannen: 'It's the women who own us'. In-

tussen is dit niet - zoals reeds werd gezegd - de enig innerlijke tegenstrijdigheid in deze cultuur. Gezien de in deze alinea vermelde uitdrukkingen van mannelijke superioriteit en autoriteit, zou men de vrouwen op hun woord geloven wanneer zij in een exclusief vrouwenritueel bidden: ‘Mogen de mannen in aantal de vrouwen overtreffen, want mannen zijn producenten en vrouwen zijn consumenten.’ Het is op zichzelf al merkwaardig dat men in een gebed zulke exact economische onderscheidingen maakt, en de geciteerde uitspraak is dan ook een prachtig staaltje van lippendienst, gezien het feit dat de vrouwen allerminst slechts consumenten zijn. Houdt men bovendien rekening met het feit van de polygamie, dan heeft dit gebed om méér mannen meer weg van een poging met inroeping van goddelijke bijstand de veelwijverij om te zetten in veelmannerij.

Er werd reeds vermeld dat de Ibo-vrouwen allerminst slechts consumenten waren. In feite waren zij, niettegenstaande de theorie van de man als de broodwinner van het gezin, de vaste, betrouwbare bron van inkomsten, als gevolg van hun handel op de grote plaatselijke en regionale markten (waarvan mevrouw Leith-Ross een indrukwekkende beschrijving heeft gegeven) en van hun palmolie-handel met de blanken. Deze markten waren bovendien niet alleen commerciële, maar ook organisatorische centra. Berichten werden zowel op één markt als van markt tot markt met telegrafische snelheid doorgegeven, en deze berichten bestonden allerminst hoofdzakelijk uit roddelpraatjes. Want evenals de mannen waren ook de Ibo-vrouwen georganiseerd, en zij maakten er geen geheim van dat zij een betere organisatie hadden dan de mannen. Op zichzelf is in dit deel van Afrika het bestaan van vrouwenbonden naast mannenbonden niets uitzonderlijks, maar de organisatie der Ibo-vrouwen was in verschillende opzichten iets bijzonders. Het meest fundamentele verschil met de organisaties van hun echtgenoten was wel het ontbreken van ook maar een schijn van geheimzinnigheid en hocuspocus, reden waarom een deskundige in dit geval ook niet wil spreken van een geheim vrouwengenootschap, maar van een vrouwenraad. Van de bijeenkomsten, die via de markten werden geconvoceerd, waren de mannen weliswaar onvoor-

waardelijk uitgesloten, maar deze uitsluiting had niets geheimzinnigs. De vrouwen werkten niet met maskers, nachtelijke bangmakerijen en dergelijke middelen die het nuchtere daglicht niet kunnen verdragen. Op hun vergaderingen werden alle private en publieke kwesties van juridische, politionele en politieke aard besproken én beslist, in eerste instantie voorzover deze kwesties voor vrouwen van belang waren, maar niet zelden ook met consequenties voor de mannen. Niet alleen werden echtscheidingskwesties behandeld en uitgemaakt, ook publieke aangelegenheden waren het onderwerp van besprekingen, die resulteerden in verordeningen, waaraan de mannen zich hadden te houden en waaraan zij zich ook hielden. Het was zelfs zo dat de mannen allerlei publieke zaken graag aan de vrouwen overlieten, overtuigd als zij waren van de politieke capaciteiten én van de onpartijdigheid van hun echtgenoten. Intussen mag men hieruit niet de conclusie trekken dat de mannen helemaal niets te vertellen hadden: de verhoudingen bij de Ibo laten zich wellicht het beste vergelijken met de huidige situatie in de U.S.A., waar de mannen in theorie volledig en in de praktijk gedeeltelijk de lakens uitdelen, maar waar de vrouwen via allerlei kanalen - niet in het minst de machtige vrouwenorganisaties - een grote, zichtbare en een nog grotere onzichtbare macht hebben.

Bij de Ibo is het machtsoverwicht der vrouwen ongetwijfeld nog groter, zoals uit het bovenstaande duidelijk zal zijn, alsook uit het feit dat het uitgesproken doel der geheime mannengenootschappen de bestrijding der vrouwen is. Alleen dit feit weerlegt reeds de stelling van Meerum Terwogt, dat bij de Ibo en andere volken de mannenorganisaties niet ten doel hebben de vrouwen te weren, omdat - zoals hij zegt - het mannelijke deel immers kennelijk de sociale activiteit der vrouwen niet onderdrukt. In deze stelling vergeet de auteur echter dat er een groot verschil is tussen willen en kunnen. De *Ayaka* en de *Mmo* zijn expliciet bedoeld om de vrouwen te bestrijden, maar de mannen zijn een lengte achtergeraakt en daardoor niet in staat hun bedoelingen te realiseren. De invloed der vrouwen is te groot geworden, zodat er geen sprake kan zijn van een onderdrukking van hun sociale activiteit. Aanval is hier in feite verdediging geworden en dan nog -

veelbetekenend - een verdediging die grotendeels op het symbolische vlak ligt. Niet voor niets is de voornaamste betekenis van de inwijding van een Ibo-jongen tot manbaarheid in de eerste plaats het feit dat hij magisch agressieve ‘medicijn’ krijgt tegen de vrouwen! De sterke positie van de vrouwen blijkt bovenal uit het ontbreken van geheim en geheimzinnigheid in hun vrouwenraden, terwijl de mannen het daglicht schuwen en hun symbolische vooroudermaskers trachten uit te spelen tegen... de economische realiteit van palmprodukten. Alles wijst erop dat de mannen een gedeelte van hun machtsterrein hebben moeten prijsgeven, en dit verlies enerzijds symbolisch compenseren, er zich anderzijds bij neerleggen met de half-ironische verzuchting: ‘It's the women who own us’.

De mannen kunnen te gereder hun verlies accepteren aangezien zij niet alles hebben verloren, en bovendien in het verwarmende besef kunnen leven dat zij officiéél aan de touwtjes trekken. En niet alleen voor de Ibo is de zekerheid dat men officieel de meerdere is, een uitermate bevredigende geruststelling. Per slot van rekening is de man de heer der schepping, want hij bezit in het huwelijk niet één, maar meer vrouwen; per slot van rekening rekent men de afstamming der kinderen patrilineaal - d.w.z. dat de kinderen ‘naar de vader genoemd worden’, bij de vader horen en van de vader zijn -, en per slot van rekening wordt de mannelijke superioriteit bevestigd door de godsdienst, die alleen maar mannelijke voorouders kent. Een vrouw mag in de praktijk dan spreken over ‘mijn land’ en ‘mijn bezit’, voor de - ongeschreven - wet is zij iemand die geen bezit kan hebben. En het is juist deze officiële minderwaardigheid, die de vrouw, ondanks al haar reële vrijheden en bevoegdheden, innerlijk doet protesteren en dus innerlijk gespleten doet zijn. Het is evenzeer voor de hand liggend als onthullend, dat de strijd om de macht tussen de sexen vooral werd gestreden op het terrein van het huwelijk, niet met als inzet zgn. huiselijke meningsverschillen - de Ibo-vrouw ging haar eigen gang en bezocht zo veel markten als zij wilde - maar de bruidsprijs.

Door de bruidsprijs was het polygame huwelijk namelijk niet alleen formeel en officieel, maar ook realiter een teken

van mannelijke macht. Immers, de bruidsprijs maakte het voor een vrouw onmogelijk zonder meer van haar echtgenoot te scheiden en haar vrijheid te hernemen, een situatie die voor de Ibo-vrouwen, die juist de smaak van de vrijheid te pakken hadden gekregen, op zijn minst irriterend was. Wilde zij scheiden, dan moest óf zijzelf óf haar familie de bruidsprijs terugbetalen aan de echtgenoot of aan zijn familie. Voor commercieel denkende en rekenende vrouwen als die der Ibo was dit een hard gelag: in een echtscheiding ging tenslotte de winst van vele moeizame transacties zitten. Het valt dan ook niet te verwonderen dat de bruidsprijs een twistpunt werd, omdat op dit punt de man zijn mannelijke superioriteit moest verdedigen, die hij op andere terreinen niet meer of slechts gedeeltelijk had, terwijl op ditzelfde punt de vrouw zich pijnlijk bewust werd van haar vrijheidsbeperking, waardoor zij niet naar believen over zichzelf kon beschikken. Men zou kunnen zeggen dat bij haar verovering van een groot gedeelte van het mannelijk gebied de vrouw het polygame huwelijk als een mannelijke instelling had moeten laten liggen. Het gevolg was dan ook dat de mannen voor het huwelijk de bruidsprijs zo hoog mogelijk wilden stellen, zó hoog dat terugbetaling en dus echtscheiding praktisch onmogelijk werden. Zo wordt het begrijpelijk dat een prostituée uit een der kustplaatsen van de realistische Ibo-vrouwen althans dit bewonderende compliment krijgt: kijk die vrouw eens, zij heeft zoveel geld verdiend, dat zij zelf haar bruidsprijs aan haar man terugbetaald heeft.

Juist de omstandigheid dat de Ibo-vrouw de smaak van de vrijheid in feite heeft geproefd, terwijl de officiële superioriteit van de man, waarvan het polygame huwelijk een reëel symptoom is, een steen des aanstoots voor haar blijft, is er de oorzaak van dat de Ibo-vrouwen in het diepst van hun ziel jaloers zijn op de mannen. Freud heeft dit ook elders bekende verschijnsel van vrouwelijke afgunst jegens de man op grond van één, niet onbelangrijk aspect als ‘Penisneid’ bestempeld. Wanneer men jaloers is op iemand, betekent dit dat men graag die ander zou willen zijn. Daaruit volgt dat de Ibo-vrouwen eigenlijk graag mannen zouden willen zijn, of nóg liever vrouwen die tegelijkertijd mannen zijn, zodat zij al-

zijdig en almachtig zijn. Wensdromen van opperheerschappij en tweegeslachtelijkheid komen dan ook in het Ibo-leven bij de vrouwen openlijk tot uitdrukking: hun reële machtspositie maakt het mogelijk dat zij hun verdere verlangens althans gemitigeerd symbolisch in het openbaar kunnen uiten.

Sommige uitingen van hun machtsdrift zijn zelfs meer reëel dan symbolisch, al verraadt zich in hun protesterend karakter toch iets van machteloosheid. Als de vrouwen het noodzakelijk vinden dat op een bepaalde plaats een brug wordt gebouwd en de mannen geven niet spoedig genoeg gevolg aan deze wens, dan dreigen de vrouwen dat zij het dorp zullen verlaten. Van hetzelfde mannelijk protest - een term van Adler - getuigen de twee volgende regels van twee vrouwenliederen: ‘Is het een schande, als wij weigeren, ons aan mannen te geven?’ en ‘Is het een schande, als wij niet trouwen?’ Hierbij moet aangetekend worden dat de Ibo-vrouwen niettemin zeer op de huwelijkse staat waren gesteld en het bezit van kinderen hoog waardeerden! In één opzicht is de vrouwelijke machtsdrift zelfs gelegaliseerd. Wanneer een man de wetten of verordeningen van de vrouwenraad niet opvolgt of overtreedt, dan wordt hij door de vrouwen collectief gestraft. Deze straf kan zijn dat zij hem een nacht lang uit zijn slaap houden door om zijn hut te dansen en te zingen, maar ook dat zijn huis wordt beschadigd of een deel van zijn huisraad wordt vernield. Het aldus straffen van een man heet in het Ibo ‘op een man zitten’. De taal verraadt hoe graag de vrouw de boven-liggende partij wil zijn. Dat sexuele aspecten aan dit mannelijk protest niet vreemd zijn, spreekt welhaast vanzelf. Het blijkt bovendien uit de wijze waarop een man die heeft ‘offended his wife's modesty’ gestraft wordt. Haar sexegenoten gaan gezamenlijk naar de man in kwestie toe, nemen hem in de kring en maken hem al dansend met zang en gebaar te schande, waarbij zij hun rok hoog optrekken en roepen ‘Kijk, kijk, kijk!’ Zij houden niet op voordat de man van schaamte zijn gezicht in de handen verbergt. Hier kan herinnerd worden aan het optrekken van de rok tegenover de Engelse soldaten; de conclusie dat de Engelsen niet alleen als koloniale heersers, maar ook als mannen werden gehaat, kan dan ook nu als zeer waarschijnlijk worden beschouwd.

Vrijheid is autonomie en autarkie, wanneer men haar tenminste absolutistisch opvat; en niemand is meer geneigd dat te doen dan degene die zich in wezen onvrij voelt, omdat hij of zij niet geheel vrij en niet geheel onvrij is. De Ibo-vrouwen willen in dit opzicht - en in dit opzicht niet alleen - even-beelden-van-vlees-en-bloed zijn van de grote moedergodinnen, die men in mythologie en religie van verschillende beschavingen ontmoet. De Grote Moeder is autarkisch en autonoom, voor haar is de man niet meer dan een bijkomstige bevruchter en een erotisch stuk speelgoed; verder is zij als de incarnatie van het leven, dat leven baart, zichzelf genoeg. De maagdelijkheid van deze moedergodinnen moet dan ook niet in onze zin worden opgevat, want zij copuleren en baren, maar betekent alleen dat zij niet horig zijn aan de man, onbedwongen, zichzelf genoeg. In een dergelijke gedachtenwereld is de man vader noch man; hij is jongeling, minnaar, zoon. Typerend voor de Ibo-vrouwen in dit verband is het volgende. Tegen mevrouw Leith-Ross spraken vele vrouwen als hun stellige overtuiging uit, dat van de tien mannen drie echtgenoten hun vrouwen zouden liefhebben, maar zeven zoons. Het feit dat zij zo zeker zijn van de liefde van hun zoons, is op zichzelf al niet zonder betekenis, maar komt in een bijzonder merkwaardig licht te staan wanneer men bij Miss Green leest dat conflicten tussen moeders en zoons zeer frequent zijn. De vrouwen die zo zeker zijn van de liefde van hun zoons stellen daarmee slechts hun ideaal, waartegen de zoons in opstand komen. De vrouwen willen zoons die zoons zijn en zoons blijven, en de opstandigheid alsmede de anti-vrouw-medicijn die de jongens bij hun initiatie krijgen, zijn dan ook begrijpelijke reacties tegen Grote Moeders, die heersende moeders willen zijn. De verzekerdheid van de liefde van hun zoons wordt bijna potsierlijk als men bedenkt dat de Ibo-vrouwen, die meer tijd op de markten doorbrengen dan in het gezin, weliswaar het bezit van kinderen hoog aanslaan, maar weinig feitelijke belangstelling voor hun kinderen hebben, die dikwijls door andere kinderen en de vaders worden verzorgd. De Ibo-vrouw, die zo zeker is van de liefde van haar zoon, manifesteert daarmee slechts dat zij de man in het algemeen als zoon zou willen zien - een man ‘to sit upon’.

Het is in de psychoanalyse bekend hoe in de onbewuste voorstellingswereld van de vrouw het kind het verlengstuk van de vrouw kan zijn, en als zodanig gemakkelijk tot penissymbool wordt, waardoor zij tot man wordt. Dergelijke interpretaties dient men niet te overschatten, maar evenmin te onderschatten. Het valt niet te ontkennen dat het verlangen naar machtsuitbreiding en zelfcompletering bij de mens, die zich van zijn menselijke ontoereikendheid bewust is, zich ook in sexuele symbolen manifesteert. Het zijn niet alleen de feiten der psychoanalyse, maar ook die der godsdienstgeschiedenis, die dit aantonen. Verschillende vrouwen vertelden mevrouw Leith-Ross ronduit dat ze mannen zouden willen zijn, terwijl het in hun godsdienst onmogelijk werd geacht dat - hoewel een vrouw wel als man kan worden gereïncarneerd - een man als vrouw gereïncarneerd kan worden. Leith-Ross, geen etnologe en niet psychoanalytisch georiënteerd, blijkt in haar boek iemand met een fijne en scherpe intuïtie te zijn. Heel voorzichtig zegt zij: ‘Ik had zo nu en dan een glimp opgevangen van de een of andere merkwaardige opvatting van sexualiteit en van een draad van bisexualiteit, die door alles heen liep, en van een gemis aan differentiatie tussen de sexen en van de overtuiging, dat verandering van sexe mogelijk was.’ Wanneer alle etnologen zo sensitief hun indrukken hadden geregistreerd zonder ze door vooropgezette meningen te verwringen of geheel onmogelijk te maken, zou de culturele antropologie vermoedelijk over veel meer psychologisch waardevol materiaal beschikken. Dat de schrijfster zich niet vergist en dat de Ibo-vrouwen inderdaad niet alleen naar macht zonder meer, maar ook naar bisexuele macht en zelf-genoegzaamheid in hun onderbewuste verlangen, blijkt namelijk uit feiten die men elders vermeld vindt. Er is een mythe van een koningsdochter, die uit vier vrijers een echtgenoot moet kiezen, en dan merkt dat haar uitverkorene niet een man maar een vrouw is, doch tenslotte erin slaagt het huwelijk in normale banen te leiden, door de uitverkorene yams en eieren te laten eten, waardoor deze ‘zij’ een penis en testikels krijgt en een ‘hij’ wordt. De homosexuele ‘Fehlleistung’ van de prinses is al even boeiend als de gedroomde mogelijkheid dat men een vrouw langs magische weg van mannelijke genitalia kan voor-

zien, terwijl het gehele verhaal duidelijk maakt hoe de Ibo-vrouw schommelt tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid. Wie meer overtuigd is door de concrete symboliek van het ritueel dan door de woord-symboliek van sprookje en mythe, vindt in de initiatie der Ibo-meisjes een onmiskenbare bevestiging van de stelling dat de Ibo-vrouw bisexuele wensvoorstellingen heeft. Bij dit ritueel, waarin dus het meisje tot vrouw wordt gemaakt, maakt men namelijk gebruik van *fallische* beelden, die een *vrouwelijk* kapsel hebben.

Uit het voorgaande bleek dat de vrouwen der Ibo zich enerzijds op een uiterst reële, economische basis hadden geëmancipeerd, maar dat het mannelijk tegenwicht in hun samenleving voor hen nog groot genoeg was om zich innerlijk gefrustreerd te voelen. In concreto mochten zij meer macht en invloed hebben dan de mannen, dit nam niet weg dat zij niet de absolute meerderheid hadden behaald. Met andere woorden: zij waren er niet in geslaagd van de mannen zonen te maken, aangezien deze zonen nog te krachtig rebelleerden. Een vergelijking met de samenleving der door Margaret Mead bekend geworden Tchambuli is hier op zijn plaats, omdat bij dat volk de vrouwen er praktisch in geslaagd zijn de rollen om te keren en van de mannen zoons te maken. Hier hebben en houden de vrouwen het heft spelenderwijs en vanzelfsprekend in handen, zonder het iets te nadrukkelijke protest der Ibo-vrouwen. Bij de Tchambuli moge het kind formeel ook bij zijn vader horen en mogen er eventueel nog andere tekenen van mannelijke superioriteit zijn, deze zijn niets dan ridicule formaliteiten in een cultuur waar de mannen de rol spelen van de luxe-vrouwtjes bij oos. Het zijn vrouwelijk aandoende artiesten, die in de mannenhuizen fraaie houtsculpturen snijden en beschilderen, terwijl de vrouwen vissen en handelen en dusdoende de kost verdienen. Hun kunstwerken - waaronder ook de maskers - gebruiken de mannen voor de tweede hoofdbezigheid in hun leven: het uitvoeren van uitgebreide ceremoniën. De term uitvoeren wordt opzettelijk gebruikt, want te oordelen naar Mead's beschrijving zijn deze ceremoniën in feite kunstuitvoeringen, waarbij de vrouwen het publiek vormen en zich amuseren over de prestaties van hun ‘grote zoons’. De Tchambuli-mannen leven in

een polygaam huwelijk, maar bij dit volk zal een man niet vol trots zeggen dat hij zo veel vrouwen genomen heeft of bezit: integendeel, hij zal bedeesd coquet vertellen dat hij al door drie vrouwen gekozen is. Dit is in overeenstemming met de feiten, want een jongeman zit bij dit volk in spanning te wachten welk meisje hem zal 'kiezen'. Weliswaar betaalt ook hij voor een vrouw, maar hij zal nooit zo dwaas zijn voor een bruid de bruidsprijs te betalen, voordat zij hem heeft uitgekozen en deze keus heeft bekrachtigd door de nacht met hem door te brengen.

Terwijl dus de Tchambuli-vrouwen het werk doen, zitten de mannen in hun mannenhuizen en beoefenen daar de schone kunsten, precieus, babbelziek, coquet en lichtgeraakt - kenmerken dus die wij aan vrouwen plegen toe te schrijven. Het doet potsierlijk aan dat deze cultuur ligt in een cultuurgebied van koppensnellers, en dat ook de Tchambuli eigenlijk koppensnellers zijn. Zij moeten dan ook in hun leven één maal een kop hebben gesneld, maar het zal niemand verwonderen dat deze precieuze kunstenaars het slachtoffer van deze al te mannelijke prestatie van een naburige stam... kopen. De Tchambuli-man heeft geen macht, hij heeft ook geen machteloos protest. De Tchambuli-vrouw heeft de macht en voelt zich allerminst gedrongen te protesteren. Het is niet te veel gezegd wanneer men stelt dat de man in deze samenleving zijn gehele leven de zoon van zijn moeder blijft, en dat het eerste huwelijk voor hem slechts betekent dat hij van moeder verwisselt, terwijl eventuele volgende huwelijken slechts impliceren dat hij er één of meer moeders bij krijgt. Het verwantschapssysteem is dan ook zo ingericht, dat de jongen álle meisjes van zijn moeders *clan* - d.w.z. al die meisjes die in principe zijn vrouw kunnen worden, of liever: van wie hij de man kan worden - aanspreekt met *aiyai*, d.w.z. moeder. Zo alleen is het te begrijpen dat bij de initiatie van een jongen in het mannengenootschap - in dit gebied van Nieuw-Guinea, evenals elders op de wereld grootste van alle geheimenissen, waarvan geen vrouw ook maar iets mag weten, laat staan erbij tegenwoordig zijn - bij de Tchambuli het onvoorstelbare schouwspel te zien valt van de moeder die de jongen het mannenhuis binnendraagt, om zich vervolgens statig en

zelfverzekerd neder te zetten op een zetel midden in het geheime (!) mannenhuis als was zij een incarnatie der Grote Moeder, die de grote kinderen met de kleine kinderen laat spelen. De geheimen van het mannengenootschap zijn voor de Tchambuli-vrouwen geen geheim. Zij glimlachen erom. Zij hebben hun eigen samenkomsten en hun eigen feesten, zonder geheimzinnigheid en met homo-erotiek, waaraan in een vitale en goedlachse sfeer iedere vorm van protest ontbreekt. De vrouwen van de Tchambuli zijn allerminst afkerig van heterosexueel liefdesverkeer; zij zien daarin alleen geen enkele reden het homosexuele in de ban te doen, autonome en autarkische Grote Moeders als zij zijn. De gehele situatie wordt boeiend en pikant gesymboliseerd in de *mwai*-dans. Vier gemaskerde dansers verschijnen ten tonele, van top tot teen vermomd. Twee maskers zijn mannelijk en worden gedanst door twee oudere mannen, de twee vrouwelijke maskers worden gedanst door jonge mannen. Al spoedig worden de vrouwelijke maskers - waarachter en waaronder dus de twee jonge mannen - omzwermd en omdanst door de vrouwen, die zich aanvankelijk tot de rol van toeschouwers hebben beperkt. De mannelijke maskers worden slechts met zorgzame ernst behandeld, om hen niet te kwetsen, maar de vrouwen (maskers), die jonge mannen zijn, staan in het middelpunt van een alleszins actieve belangstelling. De vrouwen steken naar hen met uitgesproken fallische symbolen, zij leunen en drukken zich tegen hen aan in een sexueel provoceerende houding. Men kan dit pikant of pervers noemen, het is blijkbaar menselijk en cultureel-antropologisch uitermate boeiend. De jonge mannen scheppen een geïnverteerd genoegen in de identificatie-via-het-masker met een vrouw, om dan deel te nemen aan een lesbisch spel, waarbij zij de passieve rol spelen. De vrouwen genieten van fallische agressiviteit heterosexueel, maar in homosexuele vorm, daar het vrouwen(maskers) zijn; zij weten heel goed dat de jonge mannen in de maskers in erotische opwinding verkeren. Hiermee zijn de complicaties van deze dans niet uitgeput, maar wij kunnen volstaan met de conclusie dat deze dans ondubbelzinnig dubbelzinnig is, en in zijn veelzijdigheid althans de vrouwen met hun veelzijdige belangstelling bijzonder goed bevalt. Ook wanneer Margaret

Mead in haar beschrijving ietwat simplificeerend en ‘idealiserend’ te werk zou zijn gegaan, dan nog blijft er bij de Tchambuli het beeld over van een groep vrouwen die het ideaal der autonome en autarkische Grote Moeder, voor wie de man slechts de zoon-geliefde van een vluchtig moment is, hebben gerealiseerd.

Deze contrastering met de Tchambuli doet duidelijk uitkomen, hoe ver de Ibo-vrouwen nog verwijderd waren van het ideaal dat ook zij wilden verwerkelijken, en hoe zeer zij ‘mit sich selbst entzweit’ - een term, waarmee Jung de neurose karakteriseert - waren. Dat komt bijvoorbeeld duidelijk uit in het feit dat mevrouw Leith-Ross slechts een sfeer van homosexualiteit kon speuren, terwijl Mead bij de Tchambuli de lesbische liefde open en bloot voor zich zag. Dat manifesteerde zich bij de Ibo in de vrouwenbeweging van 1925. Aan het begin van dit hoofdstuk werd namelijk wel gezegd dat de Engelse regering in 1929 door de vrouwenopstand verrast werd, maar dat had niet het geval behoeven te zijn wanneer men in vorige jaren de tekenen aan de wand had gezien. Ook in 1925 heerste er grote onrust onder de Ibo-vrouwen. Grote groepen trokken op last van de god Chuku het land door met een door hem gegeven boodschap, die onder meer de volgende eisen behelsde: verhoging van het geboorte-cijfer, terugkeer tot wet en zede der voorvaderen, beperking van de prostitutie, afschaffing van het Engelse geld, het vaststellen van een ‘plafond’ voor de bruidsprijzen, en erkenning van het recht der vrouwen met andere mannen dan hun echtgenoten geslachtsgemeenschap te hebben. Wanneer aan deze eisen werd voldaan, zou er een nieuwe periode van bloei voor de Ibo komen, o.a. gekenmerkt door volkomen afwezigheid van blanken.

Ook in dit geval had zich dus een zgn. contra-acculturatieve beweging ontwikkeld, d.w.z. een beweging die als oplossing van het probleem van sociale en culturele desintegratie, die het gevolg zijn van het contact met de blanken, de terugkeer tot de wegen der vaderen proclameert. Uit de eisen die in dit geval werden gesteld, kan men gemakkelijk afleiden waar de schoen wrong. Het herstel van de oude orde en zede én de afschaffing van het Engelse geld zijn twee eisen die de twee

noodzakelijke aspecten vormen tot de ene oplossing: restauratie. Beide eisen komen voor bij zeer vele anti-blanke bewegingen in alle delen der wereld. De eis tot afschaffing van het blanke geld kan, behalve als protest tegen een typisch symbool der onderdrukkers, bij deze commerciële vrouwen onder meer worden verklaard als een teleurgestelde reactie op de daling van de palmolie-prijs op de wereldmarkt, van welk economisch verschijnsel men in Ibo-land de schuld aan de blanken gaf. Men wenste nu noch met de blanken, noch met iets dat aan hen herinnerde, te maken te hebben, al is het zeer de vraag of men bij vervulling van deze wens ook de voordelen die de blanke civilisatie met zich mee had gebracht, had willen missen. Of men de beide eisen realistisch acht of niet, zij zijn in ieder geval directe reacties op de koloniale situatie waarin het Ibo-volk verkeerde, en zij kunnen op zichzelf niet onaangepast worden genoemd. Waardoor de eis tot verhoging van het geboorte-cijfer werd ingegeven, valt niet gemakkelijk uit te maken. Volstrekt realistische motieven zijn denkbaar, terwijl het ook niet geheel uitgesloten is, dat de vrouwen een groter aantal kinderen (zonen!) wensten omdat zij groter prestige verlangden.

De overige eisen vallen volkomen buiten het nationale kader, als men het zo mag uitdrukken. Zij behoren niet bij de strijd om vrijheid van land en volk, maar bij die om emancipatie van de vrouw. Zij zijn evenzeer tegen de Engelsen (als mannen) als tegen de Ibo-mannen gericht. Dit element is in de beweging van 1925 nog veel duidelijker dan in het Aba-oproer, dat overigens ook typisch feministische aspecten had, zoals uit het voorgaande reeds bleek (rok optrekken tegen Engelse soldaten = sitting upon a man, onwilligen overreden met het argument dat zij toch ook vrouwen zijn) en zoals verder kan blijken uit het feit dat de vrouwen zich tijdens het Aba-oproer *Oha Ndi Nyiom* noemden, d.w.z. de geest der vrouwelijkheid, of de wereld der vrouwen. Behalve de restauratieve en anti-blanke elementen, zoals die bij iedere contra-acculturatieve beweging voorkomen, worden de bewegingen der Ibo-vrouwen dus gekenmerkt door uitgesproken feministische tendenties, en men kan zelfs zeggen, dat de vrouwen, als zij hun protest tegen de belasting en de prijs-

daling hebben opgegeven, nog steeds voor de gelijkheid der vrouw in het geweer komen, zoals uit het boek van mevrouw Leith-Ross blijkt. De centrale plaats van het feminisme blijkt het duidelijkst uit de reeds genoemde eisen der religieuze beweging van 1925. Dat er een maximumbedrag voor de bruidsprijzen moet worden vastgesteld, is uit het voorgaande zonder meer duidelijk. De vrouwen wensen de omhooggedreven bruidsprijzen, die het hun onmogelijk maken van hun man te scheiden, afgeschaft te zien. De eis tot beperking der prostitutie ligt in hetzelfde vlak. Men is jaloers op deze vrouwen, die wél in staat zijn, hun bruidsprijzen met zelf-verdiend geld terug te betalen, die zonen en echtgenoten verleiden, en die bij dit alles een lui en gemakkelijk leventje kunnen leiden. Op zichzelf schenen de Ibo-vrouwen geen bezwaar tegen prostitutie te hebben, want anders zou men de eis tot afschaffing ervan hebben verwacht. Maar terwijl deze prostitué es enerzijds het ideaal der Ibo-vrouw verwerkelijkten, nl. volstrekte zelfstandigheid, pleegden zij anderzijds in zekere zin verraad aan de *Oha Ndi Nyiom*, en verbraken de vrouwelijke solidariteit, die in Ibo-land bijzonder sterk was. De meeste Ibo-vrouwen schrokken ervoor terug het ideaal van absolute vrijheid en zelfstandigheid op déze wijze te verwezenlijken. Zij wilden het binnen het oude cultuurpatroon verwezenlijken, zich er niet van bewust dat dit oude patroon hun eigen innerlijke gespletenheid impliceerde. Zij wilden geen prostituées worden, maar - laatste en onthullendste eis - zij wilden wèl dezelfde vrijheid van geslachtsgemeenschap die de mannen zich permitteerden. Deze eis bewijst doorslaggevend dat er achter deze bewegingen minstens evenveel mannenhaat als blankenhaat schuil ging. De Ibo-vrouwen wilden mannen à la carte, zoals een ongehuwde moeder het in een Zweedse film formuleert.

Deze kreet ‘Vrije geslachtsgemeenschap zonder sexueel communisme’ mag als feministische leus een der merkwaardigste en openhartigste feiten uit de koloniale geschiedenis zijn, sociaal-psychologisch is zij bijzonder belangwekkend. Overal ter wereld, waar de dragers van een niet-blanke cultuur in aanraking komen met en min of meer onderdrukt worden door de dragers van een blanke cultuur, ontstaan socio-cul-

turele spanningen, die geen abstracties zijn, maar zeer reële spanningen in de zielen van mensen van vlees en bloed, voor wie het eens zo vanzelfsprekende en overzichtelijke leven chaotisch en verward is geworden. Zij komen tussen twee stoelen te zitten, tussen de hun ontglippende oude en de grotendeels voor hen onbereikbare nieuwe cultuur. De angst en de spanning, die van deze innerlijke onzekerheid het gevolg zijn, ontladen zich in de geschiedenis met een bijna wetmatige regelmaat in min of meer messianistische, collectieve bewegingen, die men zonder enige twijfel mag vergelijken met de zenuwcrisis van een neuroticus. Het zijn bijna altijd de mannen, die de zwaarste spanning van het cultuurcontact moeten verdragen, en bij wie het tenslotte komt tot een uitbarsting van machteloze woede, waarbij zij zich dan in irreële wensdromen van meestal religieuze aard uitleven. Dat spreekt vanzelf. Het zijn bijna altijd de mannen, wier leven zich afspeelt in die sector van de samenleving waarin de meeste conflictstof zich ophoopt: de wrijvingen, die onvermijdelijk het gevolg zijn van voedselvoorziening, standsverschil, prestige, politiek en oorlog, waarbij de vrouwen meestal slechts in afgeleide zin betrokken zijn. En juist deze bij uitstek mannelijke sector van het leven wordt door het contact met de blanken het eerst aangetast en het eerst gedesorganiseerd. In het ‘feindliche Leben’ is hij het meest bedreigd door uiterlijke en innerlijke conflicten, zodat hij - uiteraard in het algemeen - ook het eerst uit zijn balans zal raken, wanneer het levenspatroon wordt vernield.

Bij de Ibo nu is kennelijk het omgekeerde het geval. Niet de man, maar de vrouw is innerlijk het meest gespleten. Zij heeft zich op eigen verantwoording en letterlijk voor eigen rekening ‘hinaus ins feindliche Leben’ gewaagd, om dezelfde zelfstandigheid als die van de man te veroveren. Zij heeft veel bereikt, maar in tegenstelling met de Tchambuli-vrouw heeft zij haar verlangens niet volledig weten te realiseren, zodat zij toch nog in een labiel evenwicht tussen afhankelijkheid en onafhankelijkheid verkeert en in zichzelf verdeeld is. Het beste bewijs hiervoor is dat deze vrouwen, die zo uitdagend verklaren dat zij het recht van vrij geslachtelijk verkeer voor zich opeisen, bij ernstige ziekte hun geweten ontlasten door

... echtbreuk op te biechten. Het protest van de Ibo-vrouw is daarom zo uitdagend, haar eisen klinken daarom zo schril, omdat de uiterlijke onafhankelijkheid die zij eist omgekeerd evenredig is aan de innerlijke afhankelijkheid, de innerlijke gebondenheid van haar geweten. De vrije echtbreuk die zij verlangt wordt op het ziekbed als schuld beleden. De man, van wie zij uiterlijk onafhankelijk wil zijn en van wie zij in feite reeds in zo grote mate onafhankelijk is geworden, heerst ín haar oppermachtig als haar geweten. Ook als het mogelijk zou zijn, is het in dit verband ondoenlijk de factoren op te sporen, waarom de Ibo-vrouwen niet en de Tchambuli-vrouwen wèl deze innerlijke gespletenheid hebben overwonnen. Het is belangrijk genoeg dat die gespletenheid bij de Ibo-vrouw duidelijk aangetoond kan worden. Zij is het die in deze samenleving de grootste last te torsen heeft. Zij heeft de relatieve beslotenheid van het gezin verlaten voor de strijd en de wrijving in de conflictsector van het leven: voedselvoorziening, handel, rechtspraak, enz. Tegelijkertijd is zij minstens evenzeer als de man een publieke persoonlijkheid, én een vrouw, die het gevoel heeft haar achterstand op de man nooit helemaal te kunnen inlopen. Daarom loopt in de Ibo-cultuur de neurotische breuklijn - de innerlijke gespletenheid die in principe alle menselijke leven kenmerkt - niet door het leven der mannen, maar door het leven der vrouwen. Daarom is zij uiteindelijk het slachtoffer van het cultuurcontact met de blanken geworden. Zonder twijfel heeft de blanke civilisatie haar ook meer kansen tot emancipatie gegeven, bijv. door de mannen het oorlogvoeren te verbieden, en de vrouwen met de handel in palmprodukten grote commerciële mogelijkheden te bieden. Maar dit heeft haar protest tegen de man slechts vergroot en tegelijkertijd ook haar kwetsbaarheid van de niet-blanke die aan de onbegrijpelijke willekeur en wetmatigheid van de blanke cultuur overgeleverd is. Juist door haar economische zelfstandigheid was het cultuurcontact met de blanken in de Ibo-cultuur voor een niet gering gedeelte een aangelegenheid van de vrouw. De innnerlijke gespletenheid die haar reeds kenmerkte, werd door dit contact aanzienlijk verergerd. En zo kwam het, toen de spanning ondragelijk werd en zij zich in haar onafhankelijkheid bedreigd

zag door dezelfde blanken die haar onafhankelijkheid schijnbaar hadden vergroot, tot een uitbarsting, waarbij de haat tegen de blanken de nog dieper liggende haat tegen de mannen activeerde. De mannen bleven in 1925 en 1929 volkomen afzijdig. Zij hadden zich in de loop der eeuwen weten neer te leggen bij het feit dat zij door de blanke man een groot deel van hun zelfstandigheid hadden verloren. Maar de vrouwen, die juist door de handel met de blanke man eerst meenden te winnen en zich toen verliezers gingen voelen, kwamen in opstand. Het was een opstand tegen de blanken op de basis van een opstand tegen de mannen: hoog opgetilde rokken als protest tegen een dreigende belasting.

De opstand der Ibo-vrouwen is een unieke gebeurtenis. Maar de vraag dient gesteld, of er niet een verband is waarin dit verschijnsel een plaats heeft. Het bleek reeds, dat vergelijkbare situaties niet tot de Westafrikaanse Ibo beperkt zijn, maar ook bijvoorbeeld bij de Tchambuli van Nieuw-Guinea voorkomen. Het verdient daarom aanbeveling, de typische verhouding tussen de sexen, die wij bij de Ibo vonden, niet alleen binnen het raam van de Ibo-cultuur en zelfs niet binnen het raam van de Westafrikaanse culturen te plaatsen. Verschillende geleerden verklaren de typische plaats van de vrouw bij de Ibo en andere Westafrikaanse volken, de grote nadruk op moedergodinnen in deze culturen, en hun vele zgn. moederrechtelijke cultuurelementen, uit de invloed die eeuwen geleden uitgegaan zou zijn van de grote, prehistorische beschavingen rondom de Middellandse Zee. Deze invloed schijnt onmiskenbaar te zijn, maar zij verklaart niet alles, omdat naar alle waarschijnlijkheid reeds voordien de verhouding tussen de sexen in deze culturen anders was dan wij West-Europeanen als vanzelfsprekend beschouwen. Bij de naaste buren van de Ibo, de nauwverwante Ibibio, vinden wij namelijk een mythe waarin verteld wordt hoe in de oertijd de vrouwen een geheim bezaten dat hen machtiger maakte dan de mannen, maar dat de mannen dit geheim op een goede dag van de vrouwen hebben geroofd, zodat zij sindsdien de macht in handen hadden. Vermoedelijk hebben ook de Ibo deze mythe gekend, terwijl men dit verhaal ook vindt in Oost-Afrika, in Melanesië, in Australië en in Zuid-Amerika.

In al deze culturen vindt men geheime mannengenootschappen en een min of meer duidelijk uitgesproken tegenstelling tussen de sexen. Overigens is de mythe van de roof van het vrouwengeheim op zichzelf reeds een aanwijzing voor een gespannen verhouding tussen mannen en vrouwen: steeds gaat het om de macht. Dit maakt het niet alleen aanbevelenswaard, maar zelfs noodzakelijk, na te gaan of de opstand der Ibo-vrouwen en haar sociaal-psychologische achtergrond niet in een groter verband dan het Westafrikaanse moeten worden bezien.

Voordat we echter deze feiten psychologisch en cultuurhistorisch op hun juiste waarde kunnen schatten, is het noodzakelijk aan de verhouding tussen man en vrouw in het algemeen aandacht te schenken. Het feit dat er twee geslachten zijn is immers zonder meer biologisch gegeven. En voordat men zich kan afvragen wat de mensen in de verschillende culturen van de verhouding tussen de sexen hebben gemaakt, is het noodzakelijk te vragen naar de aard van deze natuurlijke gegevenheid, waarop de mens in de loop van de tijd zoveel boeiende variaties heeft gemaakt. De grote Franse geleerde Lévi-Strauss heeft in een ander verband de vraag gesteld die voor een goed inzicht in alle menselijke aangelegenheden van centrale betekenis is: ‘Waar eindigt de natuur? Waar begint de cultuur?’ Sommigen zijn van mening dat men bij de mens bijna niet of helemaal niet van natuur kan spreken, maar dat de menselijke natuur praktisch niets anders is dan een vormloze, uiterst kneedbare klomp klei, die door uiterlijke en innerlijke oorzaken in iedere denkbare vorm kan worden gekneed. Anderen zijn de overtuiging toegedaan, dat de mens weliswaar geen scherp te omschrijven en te onderkennen instincten heeft zoals het dier, maar dat er niettemin een menselijke natuur bestaat, die behalve de primaire eisen van lucht en voedsel nog andere fundamentele wetten kent, waaraan 's mensen tweede natuur, de cultuur, moet gehoorzamen op straffe van ondergang. Het antwoord op deze vragen met betrekking tot een zo fundamenteel feit als het bestaan van twee elkaar vooronderstellende geslachten is niet zonder betekenis, ook wanneer men niet verder kan komen dan een gedeeltelijk antwoord.

## 2 *Spanningen tussen de sexen*

De vraag waarom het leven op een gegeven ogenblik voor de voortplanting gebruik heeft gemaakt van twee sexen die samen het voortbestaan van de soort moeten garanderen, schijnt door de biologen nog niet bevredigend beantwoord te kunnen worden. Het feit ligt er dat de meeste diersoorten zich voortplanten door middel van twee geslachten, die ieder hun eigen rol moeten spelen tegenover elkaar en dikwijls ook tegenover het opgroeiende geslacht. Beide acteurs in het levensdrama zijn onmisbaar. Hun rollen vertonen echter grote verschillen van soort tot soort. Ieder kent de voorbeelden van de wijfjes van bepaalde spinnen en vissen die na de copulatie de mannetjes opvreten, van de wilde hengsten die hun harem agressief bewaken tegen eventuele kapers op de kust, van de monogame ganzen en van de woerden, die paren, maar als het tijd wordt voor broedzorg, verdwenen zijn en de wijfjes het werk laten opknappen. Wat hierbij van betekenis is, is het feit dat bij een bepaalde spinnensoort, wanneer het wijfje post coitum het mannetje verslindt, op een goede dag niet een mannetje de rollen zal omdraaien en het wijfje gaan eten. Per soort zijn de rollen vastgelegd. Intussen moet deze resolute - en voor het maken van tegenstellingen zo gemakkelijke - bewering wel met een korrel zout worden genomen. Het is buitengewoon merkwaardig, een felrood stekelbaarsmannetje te zien, dat van pure, opgehoopte sexualiteit door het dolle heen is en probeert een ander mannetje te (ver)leiden, en om dan dat tweede, miezerige mannetje na een overhaaste vlucht plotseling als een wijfje te zien baltsen. In

een dergelijk geval zijn associaties aan de *mwai*-dans der Tchambuli - die in het vorige hoofdstuk ter sprake kwam - bijna onvermijdelijk. Er zouden meer voorbeelden te geven zijn van het feit dat de sexuele rollen niet zó muurvast in de dieren verankerd liggen als sommige instinctromantici soms schijnen te suggereren. Het komt voor dat mannetje en wijfje een gedeelte van elkaars rol (taak) overnemen en volkomen aangepast volbrengen; het komt ook voor - zoals hierboven bleek - dat zij door de een of andere oorzaak de exclusief-sexuele rol van de andere sexe gaan spelen. Niet alleen menspsychologen, maar ook dierpsychologen spreken van homosexualiteit.

Intussen mag en moet men zelfs in het algeméén zeggen, dat bij dieren de rollen der beide sexen erfelijk vaststaan, zowel wat het primaire als wat het secundaire sexuele gedrag betreft. Dat is het eerste gegeven dat voor een vergelijking met de mens van betekenis is. In de tweede plaats blijkt het echter mogelijk dat de ene sexe gedrag vertoont dat voor de andere sexe typerend is, zodat men moet aannemen dat de mogelijkheid van sexueel tegengesteld gedrag latent aanwezig is. Dit is in overeenstemming met het feit dat volgens de deskundigen de dieren in aanleg en in wezen tweegeslachtelijk zijn, en dat bij de hogere dieren beide sexen zowel vrouwelijke als mannelijke geslachtshormonen produceren. In een mannetje steekt dus inderdaad letterlijk een stuk vrouwelijkheid, en omgekeerd. In de derde plaats is het van belang, dat de biologen en vooral de dierpsychologen vermoeden, dat er een zeer nauw verband is tussen sexualiteit enerzijds en agressiviteit en drang tot dominantie anderzijds. Dit verband manifesteert zich uiteraard ook in de verhouding tussen de twee sexen van één soort. Van sommige dieren staat vast dat de sexuele drang de agressiviteit a.h.w. opzij moet dringen, voordat er een paring kan plaatsvinden, terwijl het paringsgedrag van verschillende soorten niettemin nog een compromis van agressie en sexualiteit is. In andere gevallen, zoals bijvoorbeeld bij het roodborstje, wordt na een eerste gevecht tussen mannetje en wijfje de agressiviteit geheel uitgeschakeld, waarna de band tussen de echtelieden wordt onderhouden, doordat het mannetje het wijfje voert, waarbij het laatste zich precies

gedraagt alsof het een hulpeloos jong was. Allerlei andere compromissen zijn mogelijk. Reeds bij de dieren, mag men dus in het algemeen zeggen, bestaan er spanningen tussen de sexen.

Hoe is nu in dit opzicht de situatie bij de mens? Hoe is het gesteld met zijn eerste, biologische natuur, waarop zijn tweede, culturele natuur rust? Met de (hogere) dieren heeft hij in ieder geval iets zeer fundamenteels gemeen: de man draagt ook in lichamelijk opzicht een stuk vrouwelijkheid in zich, terwijl de vrouw een stuk mannelijkheid min of meer latent in zich draagt. Hiermee wordt dus niet bedoeld de door Jung veronderstelde situatie dat iedere man een *anima*, een onbewust vrouwelijke ziel, en iedere vrouw een *animus*, een onbewust mannelijke ziel, heeft - al is deze hypothese vanuit lichamelijke gezichtspunten buitengewoon boeiend. Evenmin is bedoeld dat volgens deskundigen de mannelijke voorhuid een homologon is van de vrouwelijke labia en dat de man rudimentaire mammae bezit, zoals de vrouw een rudimentair mannelijke genitale bezit. Wat wèl bedoeld is, is het feit dat bij het begin van zijn bestaan een mens door de geslachtschromosomen gedeeltelijk tot man of tot vrouw wordt gestempeld, maar dat de eengeslachtelijkheid pas tijdens de puberteit door hormonale processen wordt vastgelegd. Intussen kunnen storingen in de geslachtschromosomen of in het evenwicht der hormonale processen leiden tot overdreven vormen van eengeslachtelijkheid of tot verschillende vormen van tweegeslachtelijkheid. Immers, ook bij een normale gang van zaken produceert de mens, zowel man als vrouw, zowel mannelijke als vrouwelijke geslachtshormonen. Op alle details en problemen van deze materie kan een niet-deskundige uiteraard niet ingaan. Hij kan slechts van de deskundigen op grond van hun onderzoek en experimenten aannemen, dat de mens ‘bisexuelle Potenz und somit geschlechtliche Plastizität’ bezit. Ieder mens is dus in principe tweegeslachtelijk, zoals het trouwens ook aan leken bekend is dat de hermafrodiet, de androgyne mens, niet alleen maar een fantasie is van primitieve volken of van de Griekse kunst, waar de voorstelling van de tweegeslachtelijke mens direct betrokken is op oorsprong en wezen van de mens überhaupt.

Intussen is in tegenstelling met het dier de geslachtelijke plasticiteit van de mens van fundamentele betekenis, omdat de mens in ieder opzicht het plastische wezen bij uitstek is. Doordat de mens in het zelfbewustzijn afstand heeft genomen van zichzelf en van de wereld, en dusdoende als het ware ruimte heeft gemaakt tussen zich en de wereld, is er voor hem niet het ene vaste paadje van het instinct om de wereld te bereiken, maar kan hij de open vlakte tussen zichzelf en de wereld in allerlei richtingen oversteken langs zelf-gebaande wegen. In tegenstelling tot het in het algemeen star op zijn instinctieve gedragspatronen vastgelegde dier, is dus de mens plastisch en veranderlijk, Tot op zekere hoogte mag men zelfs zeggen dat hij én zichzelf én zijn wereld kan veranderen. Dit sluit niet uit dat de mens als ieder ander dier een vast fundament voor zijn leven nodig heeft, omdat hij anders eenvoudig zou omkomen. Hij moet weten waaraan hij zich te houden heeft. Deze twee kenmerken van grote plasticiteit en grote behoefte aan stabiliteit komen tot uitdrukking in het feit dat de mens zich ontwikkelt van een hulpeloze zuigeling, die nog alle kanten uit kan in lichamelijk en geestelijk opzicht, tot de volwassen mens, die met behoud van een grotere of kleinere plasticiteit een vast levenspatroon heeft ontwikkeld.

Een prachtige Indiaanse mythe over de goddelijke schavuit Wakdjunkaga laat zien, wat er zou gebeuren wanneer de mens in zijn ontwikkeling alleen maar in afmeting groeide en verder op het niveau van de buitengewoon kneedbare, maar geheel ongevormde zuigeling bleef staan. Wakdjunkaga is een schelm, zoals ieder mens diep in zijn hart graag zou willen zijn, maar waarvoor ieder mens tegelijkertijd bang is. Hij doet wat zijn hartje begeert, voedsel en vrouwen zijn het doel van zijn leven, terwijl hij zich daarnaast onledig houdt met de mensen allerlei poetsen te bakken, die variëren van onschuldige grapjes tot heiligschennis en kindermoord. Kort gezegd: Wakdjunkaga laat zich zonder meer gaan op de stroom van zijn driftleven, omdat hij geen ‘ik’ heeft dat deze driften kan temmen en sturen. Dat hij de centrale leiding van een ik mist, blijkt op een goede dag, wanneer hij een buffel geschoten heeft en bezig is met het villen van het beest, om het daarna lekker op te eten. Terwijl hij druk doende is, krijgen plotse-

ling zijn linkerhand en rechterhand ruzie over de verdeling van de buit en gaan elkaar uitschelden, omdat de een wil hebben wat de ander heeft. Het feit dat de mens niet instinctief vaste gedragsvormen heeft, betekent ook dat hij de centrale instantie van een ik nodig heeft - een instantie die hij echter in de loop van zijn ontwikkeling moet vormen en organiseren. Zolang hij dat niet gedaan heeft, kunnen zijn twee handen ruzie met elkaar krijgen, kunnen zijn driften er met hem vandoor gaan, zodat hij de bedrieger en de bedrogene wordt, al naar het uitvalt; en wanneer hij weer eens de bedrogene is, kan hij alleen zuchten over zoveel pech. In ons verband is het bijzonder merkwaardig, dat Wakdjunkaga ook sexueel alle kanten uit kan en nu eens mannelijke, dan weer vrouwelijke rollen speelt. Dit beperkt zich niet tot rollen als het mannelijke jagen en het vrouwelijke op-de-kinderen-passen, het is duidelijk tweegeslachtelijk. De ene keer cohabiteert de schelm met een vrouw (of liever, cohabiteert zijn penis, die hij op een gegeven ogenblik er alleen op uitstuurt, wanneer hij aan de overkant van een meer een paar mooie vrouwen ziet), de andere keer treedt hij in het huwelijk met een opperhoofd en baart kinderen. Wakdjunkaga is, zoals alle schelmen uit de wereldliteratuur, het prototype van de in principe ongevormde mens, die niet alleen het onderscheid tussen goed en kwaad niet kent, maar evenmin dat tussen man en vrouw, rechts en links, heilig en profaan.

Voor een wezen dat in geslachtelijk opzicht plastisch en tegelijkertijd ook in zijn hele levensstructuur plastisch is, zoals de mens, is het probleem van de principiële eenheid der sexen en van hun noodzakelijke gescheidenheid uiteraard van beslissende betekenis. Aan het feit dat de man ook vrouwelijk en de vrouw ook mannelijk is, kan de mens niets veranderen. Maar wel moet hij zichzelf op grond van uiterlijke kenmerken tot een man of een vrouw maken, waarbij hij - zo komt het de culturele antropoloog voor - buiten deze uiterlijke kenmerken geen enkele richtlijn heeft, geen enkele norm voor ‘vrouw’, geen enkele nonn voor ‘man’. Moet de man of de vrouw actief zijn? Moet de man of de vrouw domineren? Moet de man of de vrouw de centrale rol in het gezin spelen? Moet de man of de vrouw de kost verdienen? Op al deze

vragen heeft de mens niet een antwoord dat tevoren vast staat. Hij krijgt bij zijn geboorte niet eens een vast gedragspatroon voor de eigenlijke geslachtsdaad mee, reden waarom in verschillende culturen de cohabitatie op verschillende manieren plaats heeft. Bij het dier zijn de rollen die het mannetje en het wijfje spelen, erfelijk meegegeven. Zij hebben het vaste ‘antwoord’ op de boven gestelde vragen. De mens moet zèlf een antwoord geven. Geen wonder dat er volken zijn waar de man het huiswerk doet en de vrouw buitenshuis leeft, waar de vrouw domineert en de man de passieve rol speelt, waar homosexualiteit normaal is, waar één man meer vrouwen of één vrouw meer mannen heeft. Deze feiten zijn op zichzelf langzamerhand te bekend om er een uitvoerige opsomming van te geven. De enige vraag is slechts, of de natuur de mens in geslachtelijk opzicht werkelijk niets anders meegegeven heeft dan de enkele mogelijkheid tot copulatie, terwijl hij de rest zelf maar moet verzinnen.

Op deze vraag worden in onze tijd o.m. twee antwoorden gegeven door Lévi-Strauss en Margaret Mead. De mening van de eerste komt in het kort op het volgende neer. In samenleving en cultuur gaan de mannen ervan uit dat zij domineren, en dus wordt de verhouding tussen de sexen in àlle culturen bepaald door het feit dat de mannen de vrouwen als ruilobjecten beschouwen, weliswaar ruilobjecten van bijzondere aard, maar dan toch ruilobjecten. Door over en weer vrouwen ten huwelijk te geven en te nemen scheppen twee groepen van mannen een goede verstandhouding, die noodzakelijk is voor alle sociale betrekkingen. Door de natuur is dus de ‘superioriteit’ van de man boven de vrouw gegeven en in zijn cultuur regelt en systematiseert de man nu deze gegevenheid. Welke complicaties dit ook oplevert, de man blijft in principe subject, de vrouw object. Margaret Mead beziet het vraagstuk niet vanuit de organisatie van de samenleving, maar vanuit minder formele gezichtspunten, waarbij de psychologische van centrale betekenis zijn. Haar zienswijze in het terecht beroemde *Sex and temperament in three primitive societies* komt neer op de stelling dat de mens in geslachtelijk opzicht inderdaad alle kanten uit kan, en dat het alleen de culturele traditie is - de opvoeding van het kind

door de ouders in woord en gedrag en ‘sfeer’ - die beslist over de vraag hoe de onderlinge verhouding en welke de rollen van man en vrouw zullen zijn bij een bepaald volk. De Papoea-volken der Arapesj, Mundugumor en Tchambuli zijn niet zonder reden beroemd geworden. In een later werk, *Male and Female*, corrigeert zij deze mening gedeeltelijk en wijst op fundamentele verschillen tussen man en vrouw, óók wanneer ze nog zuigelingen zijn. Deze verschillen zijn volgens haar voornamelijk bepaald door psychologische verhoudingen tussen moederen kind.

Het bepalen van een standpunt in dezen is voornamelijk een kwestie van accent, daar in laatste instantie noch Lévi-Strauss (hij nog het meest) noch Mead een absoluut standpunt innemen. Niettemin is in dit geval een tussenstandpunt een principiële kwestie, eenvoudig omdat de mens een tussenpositie inneemt tussen natuur en cultuur. Want in de lichamelijke verschijningsvorm van man en vrouw laat de natuur zien dat zij meer dan alleen de mogelijkheid van copulatie aan de mens heeft meegegeven. Onze landgenoot Buytendijk heeft erop gewezen, dat de menselijke lichaamsvorm gekenmerkt wordt door asymmetrie - een feit waardoor de ruzie tussen Wakdjunkaga's rechter- en linkerhand meer dan incidentele betekenis heeft. Deze asymmetrie komt bij de man echter in sterkere mate tot uitdrukking dan bij de vrouw. Buytendijk ziet dan ook als het wezen van de man, dat hij expansief op de wereld gericht is, terwijl de vrouw gekenmerkt wordt door haar zorgend-bij-de-dingen-zijn. Het is van belang, erop te wijzen dat beide levenshoudingen typisch menselijk zijn. Man en vrouw staan tegenover de dingen van de wereld op een menselijke, gedetacheerde wijze. De man is echter degene die er op uit trekt en de ruimte zoekt, hij is een ‘conquérant’, om met André Malraux te spreken. De vrouw is zorgend bij de dingen: ook zij kent de menselijke afstand tot de wereld, maar in haar minder asymmetrische wezen is zij geneigd die afstand niet maximaal te maken, zodat zij deel kan hebben aan en deel uitmaken van haar wereld. Ook de verschijningsvorm der mannelijke en vrouwelijke geslachtsorganen hebben in dit opzicht niet alleen een literair-symbolische waarde, maar zijn wezenlijke uitdrukkingen, vormgevingen van een

verschillende gerichtheid op de wereld. Verder is er het niet te ontkennen feit van de grotere spierkracht van de man, die als uitdrukking èn voorwaarde mag gelden voor zijn meer veroverend karakter. Ook kan nog herinnerd worden aan de uitspraak van Margaret Mead, die als vrouw op wetenschappelijke gronden meent te kunnen zeggen dat uitgesproken grotere begaafdheid van de man voor abstracte en exacte wetenschappen als wis-, natuur- en scheikunde een vaststaand feit is, terwijl de vrouw meer capaciteiten heeft op terreinen waar de mogelijkheid tot 'contact' een vereiste is. Dit is op frappante wijze in overeenstemming met Buytendijks karakteristiek. Alle mogelijke individuele variaties daargelaten (die slechts de plasticiteit van de mens bevestigen), kan men samenvattend zeggen, dat de man meer asymmetrisch, meer excentrisch leeft dan de vrouw.

Lévi-Strauss heeft intussen gelijk, wanneer hij accentueert dat de menselijke cultuur *uitgaat* van de dominante positie van de man. Zelfs bij samenlevingen als die van de Ibo en de Tchambuli vonden we de patrilineale afstamming tenminste als formeel principe gehandhaafd, ook al is dit principe voornamelijk een fictie. De mens is een organisator en een systeembouwer, en bij de ordening van de samenleving bouwt de man zijn systeem op het natuurlijk gegeven feit van de mannelijke superioriteit. Lévi-Strauss heeft zich echter met al die sociale systemen bouwende mannen, voor wie de vrouw slechts een ruilobject is, zo geïdentificeerd, dat hij veel te weinig aandacht heeft voor het feit dat een systeem een waansysteem, een fictie kan zijn, geheel in strijd met de werkelijkheid. Voor hem bestaat een maatschappij uit mannen, die de sociale en culturele verhoudingen regelen door onderling goederen, woorden en vrouwen te ruilen in de resp. economische, linguistisch-symbolische en sociaal-politieke sectoren van hun leven. Hij verliest uit het oog dat deze systematisering van de samenleving als een aangelegenheid van mannen-onder-ons (waarin de vrouw volgens zijn uitdrukkelijke formulering slechts binnen het huwelijk subject, persoon kan zijn) doorkruist kan worden en zeer dikwijls doorkruist wordt door de tegenstelling van mannen en vrouwen, die tegenover en naast elkaar staan als subjecten. Het systeem mannen-mannen wordt

in meer of mindere mate doorkruist door het systeem mannen-vrouwen. Dat blijkt uit het zgn. sexuele totemisme van verzamelaarsvolkjes, waar de mannen als groep tegenover de vrouwen als groep staan, welke beide groepen dan elkaar plegen uit te schelden etc. Het blijkt niet minder duidelijk uit de verhoudingen tussen de sexen bij Ibo en Tchambuli. Zoals een individuele vrouw mannelijke, d.w.z. dominerende eigenschappen kan hebben, zo kan in een samenleving de vrouwengroep domineren. Dan wordt niettegenstaande de grote spierkracht enz. van de man de verhouding omgedraaid. Betekent dit dat uiteindelijk de mens toch *letterlijk* alle kanten uit kan en dat het natuurlijke verschil tussen man en vrouw per slot van rekening cultureel niets te betekenen heeft? Dat betekent het niet. Tussen natuur en cultuur blijft altijd een spanning bestaan, in dit geval een spanning tussen de sexen. In een streng patriarchale cultuur, waar de cultuur zich dus het nauwst aansluit bij de natuurlijke situatie, is die spanning het kleinst. In culturen waar de vrouw min of meer domineert en waar de cultuur de natuur probeert om te draaien, is die spanning het grootst, omdat de natuur zich nooit helemaal laat verdringen. Lévi-Strauss spreekt van de boeiende, broeierige sfeer der matrilineale culturen, maar men moet deze opmerking uitbreiden, en vaststellen dat een cultuur waarin de vrouw domineert een geladen en symboolzwanger klimaat heeft, ongeacht het feit - door Lévi-Strauss vergeten - of de culturen in kwestie matrilineaal of patrilineaal zijn, d.w.z. de afstamming der kinderen rekenen naar de vader of naar de moeder. De emotioneel geladen culturen der Ibo en Tchambuli zijn patrilineaal. Menselijke cultuur is niet zonder meer vorming van de natuur: zij kan overgaan in verzet tegen de natuur, en dit verzet behoort tot het wezen van de mens, die geneigd is niets te nemen zoals het is, ook zichzelf niet.

Daar in het voorgaande steeds gesproken werd van spanning tussen de sexen, kan de vraag gesteld worden of het niet mogelijk is dat in een samenleving de verhouding tussen de geslachten er een zonder spanning is. Deze mogelijkheid laat zich denken, wanneer bijvoorbeeld de cultuur de natuur precies ‘volgt’, wanneer 's mensen tweede natuur geheel in overeenstemming zou zijn met zijn eerste natuur. In het algemeen

moet hierop geantwoord worden, dat juist door het bezit van twee naturen de mens nooit volledig tot overeenstemming met zichzelf kan komen, omdat deze twee naturen de uitdrukking zijn van het feit dat er een breuk door het menselijk bestaan in zijn geheel loopt. Natuur wordt door cultuur (asymetrische verschijningsvorm), cultuur door natuur gespleten (tegenstelling tussen werkelijkheid en ideaal). Juist zijn cultuur bewijst dat de mens zijn evenwicht verloren heeft en een uit het lood geslagen zoogdier is. Het dier gaat uit van een evenwicht, dat het bij alle verbrekingen steeds weer hervindt. Het leven van de mens is gebaseerd op labiliteit, die zich in alle pogingen tot herstel van het evenwicht blijft manifesteren. Deze principiële labiliteit is er de oorzaak van, dat de mens ‘a wanting animal’ is, zoals Maslow het uitdrukt, het dier met steeds meer behoeften. Zijn fundamentele behoeften zijn - hulpeloos als hij in aanleg is en blijft - veiligheid en liefde, waarvan hij nooit genoeg heeft en die hij steeds beter tracht te bevredigen, op het ogenblik met kunstsatellieten en intercontinentale ballistische raketten. Men mag niet vergeten dat de mens in zijn groei van zuigeling naar volwassene een zeer lange periode van afhankelijkheid doormaakt om onafhankelijk te worden, zodat zijn onafhankelijkheid in de wortel aangetast is en blijft door afhankelijkheid: behoefte aan veiligheid en liefde, oftewel geborgenheid. Hij kan trachten die behoeften positief dan wel negatief - door agressiviteit - te bevredigen, maar volledige bevrediging bereikt hij nooit, slechts een principieel labiel compromis.

Een en ander geldt ook voor de verhouding tussen de sexen. Zowel man als vrouw hebben de fundamenteel menselijke behoeften, die alleen maar gefrustreerd kunnen worden. De natuurlijke ongelijkheid der beide geslachten staat een culturele gelijkheid in de weg, en de noodzakelijkheid van een culturele gelijkheid staat de natuurlijke ongelijkheid in de weg. Man én vrouw zijn onderhevig aan geldingsdrang en gelijkheidsideaal, al speelt het laatste in de verhouding tussen de sexen een minder belangrijke rol dan in de verhouding tussen man en man. We dienen te bedenken dat ook in de ontmoeting tussen een man en een man behoefte aan contact én aan afweer, liefde én haat, werkzaam zijn. Lévi-Strauss

heeft duidelijk deze ambivalentie laten zien, en aangetoond dat de mannen het onderling in principe eens kunnen worden over gelijkheid. Tussen man en vrouw heeft echter de ontmoeting plaats van twee mensen die als mensen voor elkaar de ander en dus anders zijn, maar die bovendien als man en vrouw nóg eens anders zijn. Behoefte aan afweer en aan contact zijn dan dubbel sterk. In individuele verhoudingen is dan soms het evenwicht mogelijk, dat Van Lennep communicatie heeft genoemd en dat men ook kameraadschap kan noemen tussen mensen die elkaars dubbel anders-zijn accepteren en samenvoegen. Maar een samenleving kan onmogelijk haar bestaan laten afhangen van de experimenten van individuen, die overal ter wereld meestal meer negatieve dan positieve resultaten opleveren. Daarom heeft een samenleving regels, die inderdaad het samen-leven regel-en. Die regels zijn reeds noodzakelijk voor het verkeer tussen mannen onderling, te meer voor het verkeer tussen de sexen. Iedere samenleving heeft dan ook regels voor de verhouding tussen de sexen, zowel specifieke (voor echtbreuk en derg.) als algemene (voor dagelijkse omgang en derg.). Mensen leven nu eenmaal in een evenwicht tussen liefde en haat, dat labiel is en daarom door regels moet worden gestabiliseerd.

Ook de moderne, westerse samenlevingen kennen regels als hierboven bedoeld. Niettegenstaande alle individualisme zijn er de ongeschreven wetten als ‘dames gaan voor’ en dergelijke hoffelijkheidsregels, die de uitdrukking zijn van mannelijke dominantie in de vorm van bescherming van het zwakke (!) geslacht door de man. In Amerika is meer en meer de tendentie bemerkbaar, tegen deze regels te protesteren en andere regels te vormen. Toen in een gezelschap van Amerikaanse mannen, waarbij één Europese man als gast aanwezig was, een vrouwelijke collega binnenkwam, en de Europeaan voor zijn gevoel vanzelfsprekend opstond, zei zijn Amerikaanse buurman voor iedereen verstaanbaar: ‘Don't stand up, they are as strong as we.’ Dit is een typerend symptoom van een cultuur waarin de mannen hun officiële dominantie bedreigd zien door veranderde verhoudingen, door het ‘binnendringen’ van de vrouw. Ook wie nimmer in de U.S.A. was, maar eenmaal oog voor dit verschijnsel gekregen heeft, zal het vinden

in alle mogelijke uitingen van Amerikaanse cultuur: roman, film en uiteraard (omdat in de humor onbewuste conflicten het gemakkelijkst worden afgereageerd) vooral in de cartoons. Amerikaanse psychiaters verzekeren, dat hun kaartsystemen stampvol zitten met ‘Momism’, van het protest tegen Moeder de Vrouw. Maar zowel in Europa als in Amerika zijn de (verschillende) gedragsregels uitdrukking van spanningen tussen de sexen. Ook in Europa, waar mensen van beiderlei kunne het niet kunnen laten, te spreken van ‘de’ mannen en ‘de’ vrouwen, hetzij schamper, spijtig, of ironisch. Ook in andere vormen kennen wij de sexuele tweedeling, en het bekende boek van Simone de Beauvoir is misschien wel het belangrijkst als één lang, hartstochtelijk protest tegen de mannelijke dominantie: ‘Un homme est dans son droit en étant homme, c'est la femme qui est dans son tort.’

Naast de leefregels hebben de primitieve culturen echter ook instellingen - gebruiken, ceremoniën - die de door de regels opgeroepen spanningen in het volle daglicht brengen, zodat de individuen stoom kunnen afblazen. Deze gebruiken verhinderen dat de spanningen in het individu - hetzij man of vrouw - worden verinnerlijkt én geblokkeerd, zodat sociaal onaangepast gedrag en geestelijke gestoordheid niet kunnen ontstaan. Het is van belang dit vast te stellen, en wel om twee redenen. In de eerste plaats kan men dan begrijpen dat de voor ons gevoel bizarre, barbaarse en weerzinwekkende gebruiken die in dit boek besproken zullen worden functioneel, d.w.z. zinvol zijn, omdat zij individu en samenleving preventief beschermen, terwijl precies dezelfde fantasieën en symbolen door ons zorgvuldig voor onze medemensen en zelfs voor onszelf verborgen gehouden worden en pas bij te hoog gestegen spanning aan de dag treden in onaangepast gedrag of in fantasieën op de psychoanalytische coach. Er is dus geen enkele reden, mensen die de menselijke problemen op een andere wijze trachten op te lossen gering te achten of zelfs te verachten. Behalve schrijfmachines, auto's en kunstmanen, die deze problemen óók niet oplossen, hebben wij met deze mensen alles gemeen. In de tweede plaats kan deze constatering ons helpen een door sommige psychologen gepropageerde mythe van primitieve samenlevingen zonder neurose

te doorzien. Afgezien van het feit dat ook de primitieven hun neurotici, hun ‘marginal men’, kennen, blijken zij in hun psychodrama's dezelfde ‘complexen’ te hebben als Westerlingen. Het verschil is alleen dat zij die uit het donker in het licht brengen, terwijl wij gewend, want gedwongen zijn die complexen letterlijk voor onszelf te houden. Een van de oorzaken waarom de westerse samenleving zgn. neurotiserend is, is het feit dat wij wel regels kennen, maar bijna geen instellingen die deze regels compenseren en ons deelgenoot maken van het leven van onze medemensen, ook in zijn zgn. duistere aspecten.

Het is een onuitroeibare eigenschap van de mens, dat hij geneigd is de vreemdeling en het vreemde óf wit óf zwart te zien. Wij walgen van primitieven of wij idealiseren hen. Etnologen hebben de neiging de primitieve culturen te idealiseren. Zij hebben dat ook gedaan met betrekking tot de verhouding tussen de sexen. Te wetenschappelijk om te generaliseren, hebben zij één enkele cultuur gecontrasteerd met de eigen, onbevredigende cultuur, en die ene primitieve cultuur als het ideaal dan wel als de meest dichte benadering van het ideaal voorgesteld. Van spanningen tussen de sexen is dan geen sprake. Twee voorbeelden kunnen worden genoemd. Gusinde beschrijft de Selk'nam van Vuurland idealiserend als een samenleving waarop wel enkele vlekjes te zien zijn, maar die niettemin het ideaal benadert van een harmonische verstandhouding tussen man en vrouw, op grond van hun natuurlijke incongruentie, die de man tot leider maar niet tot heerser maakt. Niettemin wordt tegen een meisje bij de puberteits-inwijding gezegd: ‘Wanneer je man ontrouw is, draag het dan geduldig, maar vermeet je niet, dan zelf ook naar een andere man te gaan, want jij bent een vrouw.’ Deze duidelijk dubbele moraal is Gusinde echter ontgaan, tenzij hij haar vanzelfsprekend zou vinden. Hoe dit zij, de maar al te bekende dubbele moraal is een duidelijk symptoom van spanning tussen de sexen. Immers, de vrouw heeft kennelijk de neiging zich te wreken met ontrouw, anders zou dit verbod niet zo nadrukkelijk in de morele grondwet van dit volk zijn opgenomen. Het is bekend dat men er, wanneer iets verboden wordt, van mag uitgaan, dat de neiging tot het verbodene

bestaat. Verder kennen de Selk'nam een geheim mannengenootschap, waarin de afschuwelijkste dingen van de vrouwen worden verteld. Wanneer de mannen hun riten vieren, verbergen zij hun geweren voor de vrouwen! Meer van dergelijke symptomen van haat tegen de vrouw komen in een volgend hoofdstuk ter sprake. Gusinde meent een en ander echter te kunnen verklaren met de - historisch hoogstwaarschijnlijk juiste - uiteenzetting, dat het geheime mannengenootschap met zijn tegen de vrouwen gerichte ceremoniën oorspronkelijk niet in de cultuur der Selk'nam voorkwamen, maar culturele import zijn. Daarmee is echter allerminst de vraag beantwoord waarom dit genootschap dan zo diep wortel geschoten heeft in de ziel der Selk'nam-mannen. Blijkbaar voldeed het aan een grote behoefte, getuige het feit dat een oude man op een maanlichte nacht, trillend van woede, zijn vuist balt tegen de Maan, die in de oertijd de aanvoerster was van de vrouwen, die de mannen onderdrukten en uitbuitten. Wanneer Gusinde er de nadruk op legt dat in het gewone leven vrouwen en mannen in vrede en vriendelijkheid leven, dan bewijst dit alléén dat deze Indianen hun agressiviteit tegen het andere geslacht uitstekend onder de duim weten te houden, maar volop genieten wanneer zij die in het ritueel van het mannengenootschap kunnen uitleven en bijvoorbeeld alle werk door de vrouwen laten opknappen. De samenleving der Selk'nam is niet een ideaal, maar een werkelijkheid vol van spanning tussen de sexen. Zij hebben in het verleden het geheime mannengenootschap graag overgenomen van een naburig volk, omdat zij het konden gebruiken. Dat bevestigt slechts de stelling dat spanning tussen de sexen een universeel verschijnsel is, dat latent of apert kan zijn.

In het volstrekt anders geaarde Amerika met zijn concurrentie en jacht naar succes is zelfs Margaret Mead niet ontkomen aan deze neiging tot idealiseren, toen zij op Nieuw-Guinea kennis maakte met het uiterst coöperatieve, vreedzame volk der Arapesj. Zij noemt de persoonlijkheidsstructuur der Arapesj zonder meer fantastisch. Vergeleken met het van bezit en carrière bezeten Amerika moet dit volk wel een paradijselijke indruk maken, wanneer men hoort dat niemand daar hebzuchtig is, dat iedereen er gelooft in de goedheid van de

mens, dat iedereen altruïstisch samenwerkt met iedereen, dat niemand begerig is naar macht. Daar dit volk door een beroemd en veel gelezen boek van Mead zeer bekend geworden is, waarin ook de verhouding tussen de sexen uitvoerig wordt besproken, is het van belang hier de hoofdzaken weer te geven van een uitvoerige analyse der Arapesj-cultuur. Daaruit blijkt, dat Mead in haar begrijpelijk enthousiasme te ver is gegaan. Men krijgt al direct de indruk dat bij de Arapesj van de nood een deugd wordt gemaakt, wanneer men hoort dat het magere ondervoede mensen zijn, die niet veel meer doen dan hard werken en slapen. Zelfs hun feesten zijn kleurloos en futloos en kunnen nauwelijks reliëf brengen in hun miezerig bestaan, omdat feesten aangelegenheden zijn waarvoor men zich moeizaam moet inspannen. Zij maken in het algemeen een vermoeide, bangelijke en kleumende indruk, zodat men zich kan voorstellen dat zij geen andere keus hebben dan zacht voor elkander te zijn. Deze samenleving is niet een paradijs, maar een vluchtheuvel voor stiefkinderen van Moeder Aarde, die door sterkere en brutalere kinderen - de naburige stammen - in een hoek zijn gedrongen.

De kinderen der Arapesj zijn als alle kinderen: zij zijn lief wanneer ze tevreden zijn, en wanneer ze niet kunnen krijgen wat ze willen hebben, krijgen zij driftbuien. Daar de grondregel van dit volk is, dat men alles wat leeft voorzichtig en behoedzaam moet opkweken, proberen mannen en vrouwen dergelijke woedende kinderen systematisch van agressie te spenen. Zij laten zo'n kind uitrazen en houden het uit de buurt van het voorwerp van zijn hebzucht en woede. Hoe pedagogisch dit ook moge zijn, de frustratie en de agressie worden er niet door weggenomen, maar slechts ontkend. Het kind hoort dan ook wel zijn ouders vloeken en verwensingen uiten, maar alleen maar wanneer de leden van een naburige, gehate stam voorbijgaan. Alleen de projectie van deze machteloze haat maakt het zelfbedrog mogelijk dat men geen agressiviteit kent. De Arapesj zijn meesters in deze systematische ontkenning. Bij een sterfgeval dat aan zwarte magie toegeschreven wordt, kan het volgens de bij hen heersende opvattingen niet anders dan door een andere Arapesj veroorzaakt zijn, maar op hetzelfde ogenblik dat men dit onver-

mijdelijke als mogelijkheid stelt, ontkent men het en zegt, in strijd met alle regels, dat iemand van het buurvolk het natúúrlijk gedaan heeft. Wanneer er bij een gevecht tussen Arapesj onderling (dat komt voor!) iemand gedood wordt, dan zijn de dader en de hele stam er absoluut van overtuigd dat het onopzettelijk is gebeurd en dat de hand van de moordenaar per ongeluk uitschoot. Zo diep weten de Arapesj hun agressiviteit te verdringen, dat alle emotionaliteit eraan onttrokken wordt - een klassiek verdringingsmechanisme, dat Mead geheel ontgaan is. Wanneer een kind geboren wordt zit de vader buiten te wachten. Als men hem dan mededeling doet van de geboorte, zegt hij óf ‘Ga het wassen’ óf ‘Was het niet’. In het laatste geval laat men het kind sterven. Beide orders worden op dezelfde laconieke, emotie-loze toon gegeven, vertelt Mead. Wanneer een man vertelt van een speergevecht met een andere Arapesj, dan wordt dit later met de grootste kalmte en de uiterste nauwkeurigheid verteld. Men behoeft geen psychoanalyticus te zijn om deze ijskoude kalmte en precisie van een razend, maar tot het uiterste beheerst mens te herkennen. Bij de Arapesj is het verdringingsproces nog een stap verder gegaan: zelfs de notie van emotie is bij hen in een dergelijk geval verdwenen. Laat Uw ziel niet weten, wat Uw hand, noch wat Uw ziel doet...

Ook de stelling dat er bij de Arapesj helemaal geen vijandigheid tussen mannen en vrouwen zou bestaan, is na het voorgaande aanmerkelijk minder overtuigend en waarschijnlijk. Verschillen tussen mannen en vrouwen kent men wel. Dat deze niet openlijk worden uitgedrukt in termen van dominantie of agressiviteit, spreekt nu wel vanzelf. Meisjes worden bewust klein en dom gehouden. Het vrouwenideaal van dit volk kan men het best omschrijven als een soort van kind-vrouwtje, dat door de man als een oudere broer wordt opgekweekt. Hun huwelijk is een vereniging van twee asexuele individuen, met het doel kinderen op te kweken. Jonge mannen zijn enthousiast over de charmes van een vijfjarig meisje, en er wordt verzekerd dat dit zonder een zweem van erotiek gebeurt. Er is wel geen andere conclusie mogelijk, dan dat behalve de agressiviteit ook de sexualiteit wordt verdrongen, wat geheel bevestigd wordt door het feit dat de

Arapesj bij de coïtus geen orgasme kennen. Zij verwekken immers geen kinderen, zij kweken ze. Deze verdringing valt de mannen het zwaarst. Als jongens zijn zij op jacht met hun oom of hun vader iets meer in een expansieve en agressieve geest opgevoed dan de meisjes. Daarbij spelen uiteraard ook de van nature, lichamelijk gegeven eigenschappen van de man een rol. Deze expansie hebben de mannen ook nodig, aangezien zij als 'oudere broers' van de vrouwen ook in sociale en politieke zaken het initiatief moeten nemen. Terwijl dus de meisjes opzettelijk klein worden gehouden, moeten de mannen zichzelf in toom houden. Ook bij hen zijn agressiviteit en sexualiteit met elkaar verbonden, maar hun ideaal dwingt hen tot ontkenning van deze situatie. Want dit ideaal is: precies te zijn als de meisjes en vrouwen, voedend, kwekend. Zij willen consequent de agressiviteit wegdringen en deze ook uit hun sexualitiet elimineren. Daarom heet het: 'sex is harmful'. Daarom zijn de Arapesj uiteindelijk bang voor hun agressiviteit èn voor hun sexualiteit.

Nooit benadert een Arapesj zijn ideaal dichter dan wanneer zijn vrouw een kind gekregen heeft (en wanneer hij natuurlijk niet gezegd heeft: 'Was het niet!'). Hij ligt dan gedurende enige dagen en nachten bij zijn vrouwen kind in bed. Volgens de Arapesj ligt hij dan in het kraambed. Maar wanneer dit mannelijk kraambed dan achter de rug is en de mannelijke moeder voor het eerst opstaat, moet hij een merkwaardig ritueel ondergaan, dat aantoont hoe ook in de sexuele sector - evenals in de agressieve sector - de zeer diepe verdringing alleen mogelijk is dank zij projectie. De man-moeder moet dan namelijk een ritueel ondergaan, waarbij hij op de bodem van een meertje een als aal betitelde ring moet zoeken en deze vervolgens opvissen. De aal is een penissymbool - dat staat vast, want niet Freud, maar de Arapesj zelf zorgen voor deze interpretatie. De betekenis van dit ritueel is dan ook - zoals Mead zegt - dat de man zijn verloren mannelijkheid moet herwinnen uit het water der vrouwelijkheid, waarin deze verdronken is. Dat is ook inderdaad het geval. Door als secundus in het kraambed te gaan liggen, identificeert hij zich met de moeder en de moederrol, zodat het niet anders kan of hij verliest zijn mannelijkheid. Daarna is het nodig, deze viriliteit

langs magische weg op te vissen. Maar wie is het die als kraamvrouw in bed kruipt? De man. Aan wie geeft hij de schuld van het verlies van zijn mannelijkheid, van zijn castratie-angst? Aan de vrouw, want uit háár moet hij zijn mannelijkheid opvissen. Er schuilt een merkwaardige tegenstelling in het ideale en ongevaarlijke kind-vrouwtje en deze castratie-angst, die de vrouw als een verslindend gevaar ziet. Het kan slechts betekenen dat de Arapesj-man angst heeft voor zijn eigen, fallisch agressieve sexualiteit, die hij op de vrouw projecteert. Dat wordt volledig bevestigd door verschillende feiten. Hoewel de man er heilig van overtuigd is dat de vrouwen asexueel zijn, is hij dodelijk bevreesd voor de vampyrachtige, wellustige vrouwen van de naburige stam, wier echtgenoten hij in zijn projecties als de agressieve bedrijvers van alle kwaad en van alle zwarte magie beschouwt. En verder is hij zo mogelijk nog meer bevreesd voor de *unuk*, een gevaarlijk geile geestvrouw met twee tanden in haar mond en twee tanden in haar vagina. En daar men in het geestenrijk zich iets meer kan permiteren dan in de werkelijkheid, kent de Arapesj in zijn pantheon ook gevaarlijke, mannelijke verkrachters van vrouwen, die zonder aanzien des persoons vrouwen misbruiken: evenzovele verdubbelingen van zichzelf. Een test-psychologe, die niets van de Arapesj en hun cultuur afwist, kon niettemin uit het Rohrschach-protocol van een Arapesj zonder meer afleiden dat deze grote angst had voor de verslindende vagina en voor eigen agressieve sexualiteit. Meer bewijzen voor de projectie van agressiviteit en sexualiteit schijnen overbodig. Alleen moge nog vermeld worden dat de Arapesj - zoals alle Papoea-stammen uit dit gebied - een geheim mannengenootschap kennen, dat streng verboden is voor de vrouwen. Maar welk motief geven zijn op? De mannen moeten de vrouwen beschermen tegen het dodelijke gevaar van het mannenhuis. Zonder het zelfbedrog, dat zo kenmerkend is voor de Arapesj en voor de mens in het algemeen, betekent deze motivering: de Arapesj-mannen willen de vrouwen beschermen tegen de Arapesj-mannen. In lijnrechte tegenspraak met deze roerende zorg voor de kindvrouwtjes is dan ook de onthullende benaming die zij hebben voor een man die zich te buiten gaat aan agressie en sex: een

mannelijke vrouw. Deze cultuur is vol van spanningen tussen de sexen, maar het zijn de mannen die de prijs daarvoor moeten betalen, omdat zij alles op zich hebben genomen. Zij zijn dan ook rusteloos en nerveus en... worden daarmee door de vrouwen geplaagd.

Ideale verhoudingen bestaan niet, althans niet in sociaal opzicht. De vraag naar de verhouding tussen 's mensen eerste en zijn tweede natuur, die aan het begin van dit hoofdstuk werd gesteld, kan nu in het algemeen als volgt worden beantwoord. Behalve hun verschillende lichamelijke uitrusting voor de voortplantingstaak zijn er andere lichamelijke verschillen tussen man en vrouw, die voor hun wezen van beslissende betekenis zijn. De antropobioloog De Froe gaat in zijn kritiek op Simone de Beauvoir zelfs zo ver, dat hij zegt: ‘Zelfs het water van een existentiële zee wast het merk niet af, dat de natuur in iedere cel van het menselijk lichaam gestempeld heeft en dat hem maakt tot vrouw óf man.’ Intussen geldt biologisch ook, dat de man lichamelijk een latent stuk vrouwelijkheid in zich draagt, en omgekeerd. De bij dit ‘complement’ behorende eigenschappen kunnen zich laten gelden, wanneer de man vrouwelijk of de vrouw mannelijk wordt getraind. In dit opzicht is de mens uitermate plastisch. Verschillende culturen leveren het bewijs dat cultuur niet alleen vorming van, maar ook verzet tegen de natuur kan zijn. Dan blijkt echter dat met het verzet tegen de natuurlijke gegevenheid de spanningen tussen de sexen toenemen. In principe bestaat er altijd een spanning tussen de sexen: de nauwe verbinding tussen sexualiteit en agressiviteit/dominantie is bij de mens weliswaar min of meer los en soepel, is ten gevolge van allerlei psychische mechanismen ook zeer gecompliceerd; dit neemt niet weg dat in het maatschappelijk-culturele leven de ambivalente spanning van liefde en haat een centrale rol speelt in de verhouding tussen de sexen, juist wanneer de ‘rollen’ worden omgedraaid. Niet het feit, dat het kind naar de vader dan wel naar de moeder wordt genoemd, doet een broeierige en symboolzwangere atmosfeer in een samenleving ontstaan, maar dit symptoom van sterke, innerlijke spanningen tussen de sexen ontstaat het gemakkelijkst daar waar de natuurlijke verhouding al te drastisch op zijn kop wordt gezet.

Die natuurlijke verhouding is er een, waarbij het mannelijk deel van een samenleving een licht, maar reëel overwicht heeft, berustend op de gemiddeld grotere spierkracht en agressiviteit van de man. Wanneer men op deze wijze uitgaat van de zgn. asymmetrie der sexen als een natuurlijk gegeven, wordt allerminst ontkend, 1) dat de vrouw langer leeft en ook in andere opzichten fysiek 'superieur' is - lievelingsthema van Ashley Montagu in het land van het *Momism* -, en 2) dat de mens in staat is tegen de natuur in te gaan. Dit moge ter vermijding van ieder misverstand worden herhaald. De *ongelijkheid der sexen* is *een feit*, dat op *verschillende manieren in verschillende culturen* kan worden *gewaardeerd*.

## 3 *Man-vrouwen en vrouw-mannen*

Er werd reeds op gezinspeeld dat de mens in zijn verhouding tot zijn medemensen en dus ook tot het andere geslacht meer toenaderings- en afweermiddelen tot zijn beschikking heeft dan alleen agressie en vlucht, dominantie en passiviteit. Hij heeft niet alleen bewustzijn, maar zelfbewustzijn, en door deze relatie tot zichzelf is zijn psychisch arsenaal aanmerkelijk groter dan dat der dieren. Wat de psycho-analyse defensie-mechanismen noemt, zijn psychische afweermaatregelen, die slechts mogelijk zijn op grond van het menselijk zelfbewustzijn, zoals Hallowell terecht opmerkt. Eén ervan is in het kader van dit boek van grote betekenis: de identificatie. Wanneer bijvoorbeeld een kind bang is voor Sinterklaas, dan speelt het Sinterklaas, en door Sinterklaas te worden, zich met hem te identificeren, overwint het zijn angst voor de angstaanjagende figuur, althans tijdelijk. Toen de ene jongen de andere toevertrouwde dat hij niet over de zolder durfde lopen wanneer het donker was, omdat daar ‘boze dingen’ waren, gaf de ander hem de raad: ‘Dan moet je doen alsof jij zelf een “boos ding” bent, dan ben je helemaal niet bang.’ Uit deze twee voorbeelden blijkt hoe men zich bij grote innerlijke spanning van die spanning kan ontdoen, door in de huid te kruipen van hetgeen ons positief dan wel negatief fascineert. Plessner heeft erop gewezen dat de mens in wezen een toneelspeler is, er nooit helemaal zeker van is, of hij zichzelf is dan wel een rol speelt. Met deze onzekerheid is het overnemen van een ándermans rol gegeven. En zo kan de mens

angsten overwinnen en verlangens bevredigen. Hij stelt zich in de plaats van de ander en vergeet... zichzelf met zijn angst. De angst wordt onbewust, als de vereenzelviging bewust wordt.

Wanneer de jongen op de donkere zolder zich identificeert met ‘het boze ding’, dan zal deze identificatie bijvoorbeeld alleen betrekking hebben op een dreigend gezicht of op een paar ogen, een neus en een mond. Dat wil zeggen dat de identificatie partieel kan zijn met totale bedoelingen. Iemand die zich - zoals dikwijls voorkomt - met zijn vader blijvend geïdentificeerd heeft, zal zich uiterlijk bijvoorbeeld slechts op enkele (voor hem karakteristieke) punten met die vader hebben vereenzelvigd: een manier van zitten, de keus van een liefhebberij, een gebaar. Wanneer men zich van een dergelijke vereenzelviging volstrekt onbewust is, spreekt men ook wel van introjectie; wanneer men er zich min of meer vagelijk van bewust is, gebruikt men liever de term identificatie.

Dit psychische verschijnsel komt ook voor in de verhouding tussen mannen en vrouwen. Angst voor en verlangen naar een of meer in het oog lopende kenmerken van de andere sexe kunnen zo groot worden, dat men zich met de andere sexe vereenzelvigt. Freud heeft het eerst de zgn. ‘Penisneid’ beschreven en geanalyseerd: het meisje dat zich er pijnlijk van bewust wordt dat het geen penis heeft, verlangt zo sterk naar dit lichaamsdeel, dat het zich met vader of broer identificeert om het gemis goed te maken. Van verschillende kanten heeft men hiertegen ernstige bezwaren gemaakt. Vooraf dient echter scherp te worden onderscheiden tussen verschijnsel en interpretatie. Dat een meisje deze afgunst kent en zelfs onder woorden brengt, is zonder meer een feit. Volstaan moge worden met één voorbeeld, zoals literatuur en observatie er vele kennen: een meisje van 3 jaar, dat in ieder opzicht in een rivaliteitsverhouding stond tot haar oudere broertje, rustte niet, voordat zij haar ouders volmondig had laten beamen dat zij ‘ook 'e piemeltje’ had. Over de interpretatie van dergelijke verschijnselen kan men uiteraard van mening verschillen. Een klein kind wil alles hebben en is niet gauw tevreden. Vooral wanneer het merkt dat de omgeving iets belangrijk en waardevol vindt, wil het kind het ook heb-

ben. Een stuk speelgoed dat dagen in een hoek ligt, wordt het hoogste goed op aard wanneer een vriendje het wil hebben. Uiteindelijk schuilt hierachter de onverzadigbaarheid van de mens: ‘denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit’. Plessner spreekt ergens van de hongerlijderij naar het oneindige. In laatste instantie is de wens naar bisexualiteit een van de vormen waarin de mens er naar verlangt zichzelf genoeg te zijn. Deze autarkie is de overeenkomst tussen dit kleine meisje en de mysticus die zegt: ‘Ik ben de Waarheid.’ De vraag blijft echter wat de specifieke oorzaak is waarom men de bisexualiteit als symbool kiest voor het onuitsprekelijk verlangen naar compleetheid. De mens is niet man en ook niet vrouw, maar man-en-vrouw. Als symbool van déze compleetheid is het symbool van de permanente coïtus, zoals de Australische Aranda het kennen, het passendst. De voorstelling van een vrouw-man veronderstelt echter een ik dat de andere sexe niet in liefde als complement aanvaardt - zoals bij de permanente coïtus - maar dat de ander door incorporatie liquideert. Identificatie is dan ook verovering door liquidatie; door zich in de plaats van de ander te stellen en zich met hem te vereenzelvigen, gedwongen door angst of pijnlijk gemis, ruimt men hem uit de weg, maakt hem overbodig, zodat het ik zich almachtig en onafhankelijk kan wanen. Dat is het geval bij het kleine meisje dat in een wanhopig besef van inferioriteit en met de even wanhopige weigering zich bij die inferioriteit neer te leggen, zich met haar broertje identificeert. Dat zijn penis voor haar de ‘sleutelprikkel’ is, laat zich gemakkelijk verklaren. Bij kleine kinderen is dit lichaamsdeel wel het belangrijkste verschil tussen beide sexen, terwijl het bovendien iets is dat het meisje míst en het jongetje héέft, waarbij tenslotte stellig de mogelijkheid moet worden opengelaten van een vaag besef van de importantie van het geslachtelijke.

Het is zonder meer duidelijk, dat het verschil tussen de sexen, wanneer dit in een bepaalde cultuur op allerlei manieren wordt geaccentueerd, het ontstaan van dergelijke identificaties in sterke mate in de hand werkt, vooral wanneer de ene sexe als superieur geldt, zodat de andere sexe in een inferieure positie gedwongen wordt. In individuele ge-

vallen zijn deze factoren niet noodzakelijk voor het ontstaan van de ‘Penisneid’; wanneer een heel cultuurpatroon door deze identificatie wordt gekenmerkt, is uiteraard het maken van een dergelijke, collectieve tegenstelling conditio sine qua non. Wanneer een heel volk opgevoed wordt in de sfeer van ‘mannen zijn superieur’, zullen de meisjes algemeen deze fantasie ontwikkelen en in fantasie of symbolisch gedrag uitleven. Bij primitieve volken is de keus van het symbool niet een individuele aangelegenheid. Het is de cultuur, die in haar traditie het symbool voor de individuen gereed heeft liggen, of dit nu een speer is of iets anders.

Als tegenhanger van de vrouwelijke ‘Penisneid’ kan men bij de man ‘womb-envy’ aantreffen, zoals door Margaret Mead is aangetoond. Het zal wel niet toevallig zijn dat het eerste verschijnsel door een man, het tweede door een vrouw werd ontdekt. Hoe dit zij, ook aan de kant van de man kan er identificatie zijn. Een patiënt je van Erikson was een vierjarige jongen, die erg gesteld was op het kindermeisje, dat voor hem een surrogaatmoeder was, daar zijn eigen moeder buitenshuis werkte. Toen zijn moeder vond dat hij wat al te veel als een klein mannetje in de dop met het kindermeisje ravotte, kreeg de laatste haar ontslag. Zij vertrok naar een andere betrekking, en de kleine jongen werd gezegd dat zij niet kon blijven omdat zij een baby verwachtte. Korte tijd daarna ontwikkelde zich bij het kind een constipatie, die levensgevaarlijk werd. Hij liep rond met een dik buikje, waarin de darminhoud van zeven dagen. Wanneer hij meende dat niemand hem kon zien, leunde hij met zijn buik tegen de muur voor steun. Toen de specialist de psychiatrische hulp van Erikson inriep, kwam de laatste tot de ontdekking dat het jongetje in de waan verkeerde zwanger te zijn. Het gesprek tussen hem en het kind liep er tenslotte op uit, dat hij een wijfjesolifant tekende in doorsnee, waarbij hij er zorg voor droeg dat er heel duidelijk twee uitgangen waren: één voor de darmen en één voor de kindertjes. Deze doorsnee-tekening werd de aanleiding tot eenzelfde diagram van een vrouw met anatomische uitleg, zodat Erikson het kind duidelijk kon maken dat het zich vergiste met zijn zwangerschapsfantasie. Toen hij afscheid van hem had genomen met de belofte nog eens terug te komen,

ging het kind naar het toilet, waar een bovenmenselijke defecatie plaats had, zoals Erikson het uitdrukt. Het kind had zijn surrogaatmoeder zo verschrikkelijk gemist, dat het geen andere weg open zag, dan haar bij zich te houden door zichzelf met haar te identificeren. De band tussen haar en hem, die men zo wreed verbroken had, herstelde hij op de meest drastische wijze: door ook zwanger te zijn. En omdat hij de 'baby' niet wilde bezeren, durfde hij niet defeceren.

Velen denken nog steeds dat zulke dingen niet bestaan. Ze bestaan, en ze zijn menselijker en ontroerender dan vele existentialistische of andere filosofemen. De enige vraag is welke de oorzaken zijn. In het bovenstaande geval ontstaat de identificatie uit een ondragelijk gevoel van verlies. Het kind klemt zich in zijn fantasie aan zijn surrogaatmoeder, die het niet kan missen, vast. Het is mogelijk dat de kleine jongen ook gedreven werd door gevoelens van afgunst jegens het kindermeisje, dat na de scheiding wel iets 'overhield', terwijl hij zelf volkomen berooid achterbleef. Maar dat is niet de eerste en voornaamste beweegreden in dit geval, en inzoverre is er hier dan ook geen sprake van 'womb-envy', van moederschoot-afgunst, omdat deze primair gebaseerd is op het feit dat de man beseft iets niet te kunnen wat de vrouw wel kan, en zich daarom uit een pijnlijk besef van minderwaardigheid met de vrouw identificeert. Het verschil tussen de fantasie van dit kind en die van een jongen of man met moederschoot-afgunst ligt dus in het motief: in het eerste geval is dit verlies van liefde zonder meer, in het tweede geval machteloosheid, afgunst en uit machteloosheid voortkomende veroveringszucht. In beide gevallen is de basis gemis en angst. Hoewel het geval van dit kind dus niet zonder meer in het raam van dit boek past, is het niet alleen als illustratie van belang, maar ook omdat we in primitieve culturen van Afrika en Noord-Amerika eenzelfde vorm van zwangerschapsfantasie bij mannen zullen vinden.

Een mannelijke zwangerschapsfantasie is dus ook een poging tot tweegeslachtelijkheid. Hoewel niet uitgesproken zeldzaam, schijnt deze in het zgn. Westen minder regelmatig voor te komen dan de vrouwelijke 'Penisneid'. Dit zal ongetwijfeld in verband staan met het feit dat men bij ons expliciet of

impliciet uitgaat van de superioriteit van de man - daarin heeft Simone de Beauvoir stellig gelijk -, zodat er voor de meisjes meer reden is heimelijk de jongens hun positie te benijden, dan omgekeerd. Maar beide vormen van afgunst tussen de sexen zijn, zoals ook Margaret Mead stelt, zonder twijfel universeel. Dit betekent niet dat dit de enig mogelijke vormen zijn waarin zich de van nature gegeven spanning tussen de geslachten kan ontladen; er zijn vele andere mogelijkheden, maar die kunnen in ons verband buiten beschouwing blijven.

In het verhaal dat Erikson vertelt van de kleine jongen die zwanger denkt te zijn, valt ook op dat het kind zijn buik tegen de muur steunt wanneer het zich onbespied waant. Er zijn in het verhaal meer symptomen van een neiging zijn fantasie als een geheim te bewaren. Dit element komt ook heel duidelijk tot uitdrukking in een door Bettelheim beschreven geval, dat bovendien bewijst hoe zowel ‘Penisneid’ als ‘womb-envy’ ook in onze maatschappij spontaan ontstaan uit een pijnlijk gevoel van ontoereikendheid, én hoe deze gevoelens in symbolisch-rituele handelingen worden gedramatiseerd, wanneer door omstandigheden onze normale taboes op deze dingen ontbreken. Wanneer, in verband met het feit dat ook in dit geval psychiatrische patiënten worden beschreven, de vraag zou worden gesteld of op deze wijze de grens tussen normaal en abnormaal niet ongeoorloofd wordt overschreden, kan het volgende antwoord wellicht verduidelijkend zijn. Deze algemeen menselijke, innerlijke spanningen worden door vele primitieve volken in het ritueel, het psychodrama, buiten zichzelf geplaatst, zodat zij er van binnen minder last van hebben, en hun samenleving minder neurotisch is dan de onze. Wij hebben dezelfde spanningen als de primitieve volken, maar hebben veel minder gelegenheid ze op een sociaal vastgestelde en goedgekeurde wijze af te reageren, zodat de innerlijke spanning toeneemt en onze maatschappij meer neurotisch is. Bij diegenen onder ons voor wie de spanning om de een of andere reden te zwaar wordt, breekt zij zich ondanks alle sociale taboes een weg naar buiten en ontlaadt zich symbolisch in een gedrag dat wij in sommige gevallen wat vreemd, in andere zonder meer asociaal (moeten) vinden. Het

gaat dus niet om de vraag naar de morele en maatschappelijke toelaatbaarheid, maar om het feit dat het dezelfde roerselen van de menselijke ziel zijn.

Vier patiëntjes van Bettelheim, twee meisjes en twee jongens in de puberteit, wier innerlijke onzekerheid en verwarring door de puberteit nog meer werden aangetast, vormden een geheim genootschap, waarvan dokters noch zusters iets mochten weten. Het doel ervan was een evidente compensatie van hun minderwaardigheidsgevoelens, want zij zouden ‘go to the top’, welke top vooral bepaald werd door de glamour van Hollywood. In laatste instantie werden zij gekweld door de vrees nooit volwassen te zullen worden, m.a.w. het besef van er-niet-tegen-op-te-kunnen. De volwassenen beschouwden zij als degenen die hun in de weg stonden. Deze gemeenschappelijke vijanden verenigden hen in hun geheime vereniging, waarin echter niet alleen hun gemeenschappelijke houding tegenover volwassenen, maar ook de spanningen tussen jongens en meisjes een uitweg zochten. Men stelde voor dat de vier leden zich iedere maand een beetje bloed zouden aftappen, om een mengsel van elkaars bloed te kunnen maken - een vorm van bloedbroederschap dus. Maar al spoedig werd dit voorstel zo gewijzigd, dat de jongens bloed uit hun wijsvinger moesten hebben - eigenlijk zou het moeten komen uit een geheime plaats van hun lichaam, zei een der meisjes - dat dan vermengd moest worden met het maandelijks bloed van de meisjes. Dat dit een poging was de eigen minderwaardige sexe te versterken met de kracht van het andere geslacht, blijkt onder meer heel duidelijk uit de vraag die één van de kinderen aan Bettelheim stelde met betrekking tot het verschil tussen de mannelijke en de vrouwelijke genitalia: ‘Why can't I have both?’ Waarom kan ik niet alle twee hebben? Dat is de achtergrond van ‘Penisneid’ èn ‘womb-envy’. Het is de meest menselijke vraag die zich denken laat. Ieder van ons zou heimelijk alles willen hebben, en velen trachten, ook al zijn ze realistisch geworden, langs een achterdeurtje hun wensen te bevredigen. Een van de moeilijkste dingen die wij als kinderen moeten leren, is om consequent met anderen te delen en om onze beurt af te wachten. Wijsheid pleegt men het inzicht te noemen van volwassenen, die eerst goed hebben

geleerd hun beurt af te wachten tegenover hun medemensen, om dan te zien dat in het leven iedereen zijn beurt afwacht en dikwijls nooit aan de beurt komt. De patiëntjes van Bettelheim willen en kunnen niet afwachten. Zij voelen zich bedreigd en willen alles tegelijk, wat hun volwassen medemensen plegen te formuleren als: zij willen de autarkie en de totaliteit. Het is allerminst vreemd dat deze fusie van het alles-in-één uitgaat van de lichaamsdelen waarzonder het leven niet kan voortbestaan. Ook Plato werkte met het begrip der tweegeslachtelijkheid, om maar in de wijsbegeerte te blijven. Wat de patiëntjes van Bettelheim betreft: men heeft hen hun gang laten gaan, totdat men vreesde dat zij in hun rituele zucht naar bloed zichzelf ernstig zouden verwonden. Bettelheim's verslag en analyse maken duidelijk dat deze kinderen, primitieve en moderne mensen eenzelfde oplossing zoeken voor eenzelfde probleem. Dat de kinderen het in het geheim doen, zoals de primitieven het in geheime mannengenootschappen doen en wij in geheime gedachten en fantasieën, is - zoals in het vervolg zal blijken - nog iets van grote betekenis, wanneer men geboeid is door de mens, zijn eigenaardigheden en wederwaardigheden.

Overal op de wereld weet de mens dat men niet kind kan blijven, maar volwassen moet worden. De strijd om het bestaan vraagt zo veel werk, dat men praktisch moet zijn en een werkverdeling moet maken. Die werkverdeling vindt men overal, en overal gaat men daarbij uit van het feit dat er twee sexen zijn, die bij bepaalde dingen kunnen samenwerken, maar ook een eigen werkterrein hebben. De exclusieve rol van elke sexe op sociaal en economisch terrein is nóg een factor in het moeizame evenwicht tussen de geslachten. Wanneer een man bepaalde dingen moet doen en een vrouw andere bepaalde dingen, dan betekent dit dat er mannelijke rollen zijn waarop de jongen, en vrouwelijke waarop het meisje voorbereid moeten worden. Iedere samenleving kent dan ook min of meer een mannelijk en een vrouwelijk ‘ideaal’. Het heeft dus geen zin zich over te geven aan wensdromen van tweegeslachtelijkheid, want ieder moet als man óf als vrouw zijn plicht doen. Bij de historisch vermoedelijk oudste volkjes vindt men dan ook al een soort van

jeugdcurses voor meisjes en jongens, waar zij leren wat hun samenleving van een vrouwen van een man verwacht. De initiatie-riten van het merendeel der primitieve volken hebben grote bekendheid gekregen. Men bepaalt zich daarbij niet alleen tot lessen en vermaningen, maar gaat verder, en maakt ook lichamelijk van de jongen ondubbelzinnig een man en niet zelden ook maakt men van het meisje ondubbelzinnig een vrouw. In de besnijdenis verwijdert men de vrouwelijke voorhuid van de jongen, en in de clitoridectomie verwijdert men de mannelijke clitoris. Het is alsof men alle onrealistische fantasieën van tweegeslachtelijkheid en paradijselijke zelf-genoeg-zaamheid in de wortel wil uitroeien. Een man moet een man, een vrouw moet een vrouw zijn. Dat is ongetwijfeld het sociale doel van de meeste initiatie-riten, waarbij allerlei psychische motieven een min of meer centrale rol spelen. Dit sociale doel kan echter nooit worden losgemaakt van de verhoudingen tussen de geslachten in een samenleving, die door mannelijke of vrouwelijke dominantie of een compromis tussen beide kan worden gekenmerkt. Verder is het een merkwaardig verschijnsel dat een mens dikwijls opbotst tegen dat wat hij wil vermijden, wat men in de tijd, toen de mensen nog moesten léren fietsen, op de openbare weg dagelijks kon zien. Het kan dan ook niet verwonderen dat de grote nadruk op eengeslachtelijkheid in de initiatie-riten bij verschillende volken toch weer tot bisexuele symboliek leidt. Het accent op het eengeslachtelijke activeert de tweegeslachtelijke verlangens, die dan inderdaad door een achterdeurtje weer worden binnengesmokkeld. Zo is het te verklaren dat de geïnitieerde jongens bij de Herero ‘mannelijke jonkvrouwen’ en de geïnitieerde meisjes ‘jongelingen’ heten. Een en ander bevestigt eens te meer dat het verlangen ‘allebei te hebben’ diep in de menselijke ziel verscholen ligt en dat een al te sterk verzet daartegen tot omgekeerde resultaten kan leiden.

Dit merkwaardig labiele evenwicht tussen eengeslachtelijkheid en tweegeslachtelijkheid - waarin wij wellicht ook de psychische uitdrukking mogen zien van de principiële, lichamelijke tweegeslachtelijkheid van de mens - vindt men in boeiende vorm bij de jongens-initiatie van de Aranda in West-Australië. Bij dit volk zijn de mannen duidelijk dominant,

maar hun arrogantie met betrekking tot de mannelijke rol bij de voortplanting is juist iets te zelfverzekerd om geloofwaardig te zijn. Zoals we bij de Ibo protesterende vrouwen vonden, vinden we hier protesterende mannen, die het heft in handen mogen hebben, maar toch niet helemaal zeker van zichzelf zijn. Deze onzekerheid krijgt vorm in het psychodrama van de jongensinwijding. De jongens moeten sociaal tot man worden gemaakt, zoals overal, maar zij moeten ook uit de macht van de vrouwen worden bevrijd. Dat blijkt direct bij het begin.

Wanneer alles in gereedheid is voor de initiatie, komen de mannen het vrouwenkamp binnenrennen met hun schilden voor de ogen. Zij grijpen de knaap die ingewijd moet worden, en brengen hem naar het mannenkamp. Enige tijd later komt echter een vrouw het mannenkamp binnen, grijpt de jongen, neemt hem op haar schouders en ontvoert hem naar het vrouwenkamp, waar zij door de overige vrouwen met luid gejuich wordt ontvangen. Dan gaat de vrouw die de jongen teruggehaald heeft zitten, neemt de knaap als een baby op schoot en slaat beide armen om hem heen, waarna de overige vrouwen voor hem een verleidelijke sexuele dans uitvoeren, die aan duidelijkheid niets te wensen overlaat. Daarna komen echter de mannen weer aangerend en roven de knaap voor de tweede maal, nu definitief. De betekenis van dit preludium is duidelijk. Hoewel in deze samenleving de mannen het heft in handen hebben, liggen in hun onbewuste de verhoudingen precies andersom. Zij zijn bang voor de vrouwen en houden de schilden voor hun ogen. Zij zijn, evenals de jongen, in de macht der vrouwen, en willen zichzelf evengoed als hem uit die macht bevrijden. Die bevrijding vindt plaats in een buitengewoon boeiend, maandenlang durend ritueel, waarvan hier twee hoogtepunten even worden genoemd. De jongen wordt besneden. Hij wordt ondubbelzinnig tot man gemaakt. jensen, die alle initiatie-riten van de wereld heeft bestudeerd en die allerminst psychoanalytisch georiënteerd is, laat er niettemin geen twijfel over bestaan, dat de besnijdenis ten doel heeft het blootleggen van de glans penis als teken van viriliteit, van *permanente* viriliteit. Maar blijkbaar bevredigt of bevredigde in de geschiedenis van de Aranda deze symbolische eenge-

slachtelijkheid de mannen niet, werd hun onzekerheid niet volledig weggenomen en bleef de angst voor de vrouw toch bestaan. Want nadat de jongen is besneden, moet hij een tweede operatie ondergaan, die subincisie genoemd wordt. Daarbij wordt in zijn urethra een opening gemaakt, die het symbolisch equivalent is van het vrouwelijk geslachtsdeel. Het is van belang er op te wijzen, dat niet een westerse psycholoog de subincisie-opening als vagina-symbool interpreteert, maar dat de Aranda zèlf haar als zodanig aanduiden, zoals zij het bloed uit de wonde ook mannelijk menstruatiebloed noemen. Waarom kunnen wij niet allebei hebben?, vragen ook deze mannen, en zij eigenen zich de hun ontbrekende helft toe door identificatie in een zeer drastische vorm. Lang niet altijd komt de idee der bisexualiteit zo onverbloemd voor, maar in vele andere besnijdenisriten is zij aanwezig.

Identificatie is de vereenzelviging met een ander, in wiens plaats wij ons zelf stellen, met het doel diens eigenschappen te verwerven. Daarbij kan de nadruk vallen op het ‘de beste verdediging is de aanval’, zodat men zijn eigen bezit vermeerdert met dat van de ander. Dit is het geval in de hierboven gegeven voorbeelden. Het accent kan ook komen te liggen op de wanhopige defensie: de jongen, die zelf een ‘boos ding’ wordt, zal vermoedelijk geen gelegenheid hebben nog aan zichzelf te denken, maar geheel in zijn identificerende rol opgaan. Hoe groter de angst en de inferioriteit, des te kleiner het ik, dat dan in de identificatie geheel opgaat. Met betrekking tot de ‘womb-envy’ kan dit het geval zijn, wanneer een man eerst lange tijd met alle kracht probeert aan de eisen der eengeslachtelijkheid, aan alle voorwaarden van de mannelijke rol in zijn cultuur te voldoen, om dan het verzet op te geven en vrouw te worden. Constitutioneel labiele individuen, die wellicht ook lichamelijk een relatief groot stuk vrouwelijkheid in zich hebben, kunnen in een uitgesproken mannelijke cultuur op deze wijze in de rol van vrouw opgaan. In dergelijke gevallen zou ook de homosexualiteit ter sprake moeten komen, maar in het gegeven kader kunnen we ons beperken tot de moederschoot-jaloezie. Sprekende voorbeelden vindt men bij de Siberische jagersvolken en bij de Noordamerikaanse Indianen.

Bij verschillende Siberische jagersvolken is het een normaal verschijnsel dat een mannelijke sjamaan een man-vrouw, en een vrouwelijke sjamaan een vrouw-man wordt. In hun nieuw verworven geslachtelijke kwaliteit sluiten zij zelfs huwelijken. Velen hebben er al op gewezen dat de samenlevingen der jagersvolken, in het harde bestaan dat zij hebben, op deze wijze aan minder goed aangepaste individuen de gelegenheid bieden op hun wijze en met hun karakterstructuur toch nog in het maatschappelijke leven te functioneren. De Noordamerikaanse Indianen, die uit Azië afkomstig zijn, hebben de sjamanistische traditie meegenomen naar het nieuwe werelddeel en het in nieuwe cultuurvormen geïntegreerd. Deze Indianen worden over het algemeen gekenmerkt door een sterke verdringing der sexualitiet. Het beste bewijs daarvoor vindt men in hun initiatie-riten, die - in tegenstelling tot dezelfde riten overal elders ter wereld - gekenmerkt worden door een volledige afwezigheid van sexuele elementen, wat juist bij deze riten eigenlijk een innerlijke tegenstrijdigheid is. Echte geheime mannengenootschappen en vrouwenorganisaties, die een sociale tegenstelling tussen de sexen scheppen, vindt men dan praktisch ook niet in Noord-Amerika. Van de agressiviteit kan men - in tegenstelling tot de Arapesj! - beslist niet zeggen dat zij verdrongen wordt door deze volken. Hoewel de situatie op dit terrein niet eenvormig is en er regionale verschillen bestaan, kan men toch wel zeggen dat het merendeel van deze volken een combinatie van zelfbeheersing en sterke agressiviteit als ideaal voor de man kenden, wat tot gevolg heeft dat men bijzonder vaak op sado-masochistische elementen stuit. Dit geldt in ieder geval voor de Noordelijke, Noord-Oostelijke, Oostelijke, Zuid-Oostelijke, Zuidelijke en Centrale gebieden. In het centrale gebied, dat van de klassiek geworden Indianen van de Prairie, is de verdringing van de sexualiteit en de sado-masochistische gespletenheid der agressiviteit het verst voortgeschreden. Wat het eerste betreft, is het heilige huwelijk bij de sterk ritualistische Arapaho een goed voorbeeld. Dit heilige huwelijk wordt daar zo gesymboliseerd, dat de priester, die met ten hemel geheven gezicht boven een naakte op de grond liggende vrouw staat, haar een plantenwortel in de mond steekt, terwijl zijn gelaat naar de

hemel gewend blijft. Een Papoea-volk zou een dergelijke rituele cohabitatie zonder deze vergeestelijkte en letterlijk naar boven verschoven symboliek hebben uitgevoerd! Hoe zeer deze Indianen hun agressiviteit tegelijkertijd opvoerden en in toom hielden, is algemeen bekend. Het komt simpel en indrukwekkend tot uitdrukking in het feit dat de dapperste daad in het gevecht niet het doden, maar het aanraken van de vijand was. Hoe zeer sexualiteit en agressie in hetzelfde vlak liggen blijkt bij de Ponca, waar een genootschap van jongemannen bestond, die er zich op beroemden dat zij 's nachts naar een tent slopen waarin een Ponca-schone sliep, en dan onder het tentzeil door alleen maar haar genitale aanraakten. Het verband tussen het aanraken van de schone en het aanraken van de vijand is zeer nauw. Zelfbeperking is een Indiaanse deugd, die gemakkelijk in zelfkwelling overgaat, maar die bijna altijd gepaard gaat met een indrukwekkende vergeestelijking van het leven.

Vanaf de eerste ontmoeting tussen blanken en Indianen leest men telkens weer van *berdaches*, die de blanken bij de Indiaanse volken aantroffen. *Berdache* is de naam waarmee travestieten, homosexuelen en (echte of vermeende) hermafrodieten worden aangeduid, die allerminst beperkt waren tot de sjamanen. De Sauk, de Fox en de Dakota geloofden dat de mutatie van mannen in vrouw-mannen tot stand komt in een visioen, waarin de vrouwelijke geest van de maan verschijnt. Eén keer per jaar is er bij deze stammen een homosexuelenfeest, waarop men een hoofd-berdache kiest, die als bijzonder heilig wordt beschouwd. Ook de Crow kennen de in vrouwen veranderde mannen, die vrouwenkleding dragen, een vrouwelijke stem hebben en in al hun handel en wandel vrouwen schijnen te zijn. Om een opsomming te vermijden kan men vaststellen dat het verschijnsel over geheel Indiaans Noord-Amerika voorkwam. Het stelt boeiende problemen naar aanleiding van het probleem dat men als lichaam en ziel aanduidt. Gezien de berichten, vraagt men zich af of met aftrek van een behoorlijk percentage vergissingen bij de berichtgevers en aanstellerij bij verschillende berdaches, bij deze individuen niet ook hun lichamelijke vrouwelijkheid een rol speelt, wanneer hun mutatie ook de stem beïnvloedt. Aan de

andere kant is ook de culturele factor van grote betekenis. Margaret Mead verklaart deze verschijnselen in haar boek *Male and Female* alleen uit het te zware accent dat op mannelijkheid wordt gelegd, maar dit is in strijd met het feit dat het berdache-wezen ook voorkomt bij de oudste stammen van Californië. Historische invloeden als sjamanisme, Siberische herkomst en derg. zullen hier ook een rol gespeeld hebben, en men kan alleen constateren dat de 'geschikte' individuen, wanneer een cultuur eenmaal deze mogelijkheid als erkende instelling 'aanbiedt', met de desbetreffende somatisch en/of psychische aanleg er altijd zijn. De spanning tussen de sexen is er altijd en overal, hetzij uiterlijk of innerlijk.

Dramatisch is het verhaal van een der beroemdste krijgers der Oto. Vele malen was hij op het oorlogspad geweest en veel roem had hij zich verworven. Weer ging hij op het oorlogspad, tegen de Osage. Hij keerde roemvol terug, maar de morgen na zijn thuiskomst was hij geheel veranderd. Hij vertelde aan zijn familie dat hem in de droom een geest was verschenen, die hem geboden had afstand te doen van zijn krijgersleven, vrouwenkleren aan te trekken en een vrouwman te worden. Zijn beslissing stond vast: hij zou voortaan geen krijger, maar berdache zijn. Met alle middelen probeerde zijn familie hem van zijn voornemen af te brengen. Het had geen succes. De beroemde krijger bracht de rest van zijn leven als vrouw-man door. Bij deze krijgers met uiterste zelfbeheersing is de spanning tussen de sexen volkomen verinnerlijkt. De verandering, de identificatie met de vrouw, is dan ook een innerlijk conflict, dat in zeer vele gevallen niet zo onmiddellijk zijn beslag krijgt als het geval was bij de Otokrijger. Vele berdaches verzetten zich lang en hardnekkig tegen hun roeping, zoals Jeremia rebelleerde tegen zijn profetenroeping. Zelfmoord na de roeping tot berdache was een niet onbekend verschijnsel. Het bewustzijn haat de verachtelijke vrouwenrol, het onbewuste hunkert naar identificatie. Als deze ambivalentie tegenover de vrouw niet tot een oplossing kan worden gebracht, en de spanning ondragelijk wordt, dan richt zich de in deze cultuur toch al op het zelf betrokken agressiviteit volledig tegen het individu zelf, of liever tegen de vrouw in de man, en zelfmoord is het einde.

Zwangerschapsfantasieën vindt men in deze gevallen niet of nauwelijks, waarschijnlijk vooral omdat openlijk sexuele symboliek in deze culturen taboe blijft, ook na dermate drastische bekeringen. Juist door de diepe verdringing valt men als het ware van het ene uiterste in het andere, zodat de sexualiteit als verbinding van de uitersten verdrongen kan blijven. Dat de mogelijkheid tot zwangerschapsfantasieën aanwezig is, blijkt bij de Mohave. Daar beweren de als vrouwen geklede berdaches dat zij zwanger kunnen worden. Zij zetten deze verzekering kracht bij door in de periode vóór een zwangerschap hun scrotum zo te beschadigen, dat het bloedend 'menstrueert', en door na het begin van hun graviditeit opgerolde lappen onder hun rokken te dragen vóór de buik. Hiermee niet tevreden, veroorzaken zij bij zichzelf met behulp van een bepaald brouwsel ernstige constipatie, om tenslotte een dood kind te baren, waarvan men begrijpt wat het in werkelijkheid is. De vergelijking met de anale zwangerschap van Eriksons patiënt je (zie blz. 52) is althans formeel op zijn plaats, temeer wanneer men weet dat deze zelfde voorstellingen voorkomen bij een Oostafrikaans volk, waar de mannelijke zwangerschapsfantasieën, in tegenstelling tot vele andere volken, een potsierlijk karakter krijgen.

Bij de Dsjagga maakt men namelijk in het initiatie-ritueel een jongen tot man door hem een plug in zijn anus te stoppen. De vrouwen maakt men wijs dat die plug nooit meer verwijderd wordt, want een man is iemand die niet meer behoeft te defeceren. De jongens scherpt men in dat zij dit geheim der mannelijkheid streng dienen te bewaren en dat zij hun feces altijd zó moeten begraven dat geen vrouw het kan zien. Dit boerenbedrog lijkt een slecht gekozen voorbeeld om dit hoofdstuk over vrouw-mannen af te sluiten. Toch is het niet zo'n onvroom bedrog als het op het eerste gezicht lijkt. In de Dsjagga-taal betekent het woord voor 'zwanger worden': 'verstopt raken', 'dichtgestopt worden', en dit werkwoord is een directe afleiding van het zelfstandig naamwoord *ngosa*. De stop of plug waarmee men de jongens dichtstopt, om hen aldus tot man te maken, heet *ngosa*. Het boerenbedrog moge onelegant blijven in vergelijking met de heilige fluiten, maskers en zoemhouten die elders het mannengeheim uitmaken,

het blijkt toch niet zonder zin te zijn. Man-worden betekent bij de Dsjagga onweerlegbaar de verwerving van vrouwelijke zwangerschap. De man wil kunnen wat de vrouw ook kan. De vrouwen van deze mannen maken zich overigens nogal vrolijk over het mannengeheim, en zij vertellen aan hun dochters dat de vrouwen de eerste *ngosa* bezaten, maar dat dit vrouwengeheim door de mannen is gestolen. Daarbij vertellen ze ook dat de mannen bij deze roof van het vrouwengeheim ook de mannelijkheid der vrouwen hebben geroofd. We hebben hier dus in de eerste plaats zowel 'Penisneid' als 'womb-envy'. Daarnaast zijn wij, na een terreinverkenning over de verhouding tussen de sexen in het algemeen, weer terug in het Afrika van de Ibo en de Ibibio, waar ook de mythe van de roof van het vrouwengeheim een rol speelde. Het voorgaande kan wellicht van nut zijn als achtergrond, waartegen de verschillende vormen die deze mythe in verschillende delen van de wereld gekregen heeft, in hun structuur beter doorzichtig en dus zinvoller kunnen worden.

## 4 *Het Grote Bloedbad bij de Selk'nam - Vuurland*

De Selk'nam zijn een van de drie Indiaanse stammen die in Vuurland, in het uiterste zuiden van Zuid-Amerika, leefden van de jacht en van wat de vrouwen verzamelden aan eieren, schelpdieren en dergelijke. Ze leefden in een ongastvrij landschap, in een koud en ruw klimaat. Reeds in 1891 berichtte een expeditie over mysterieuze en bizarre tonelen die door de mannen werden opgevoerd, waarbij de rollen van vrouwen en mannen werden omgedraaid, en waarbij de mannen ritueel de aderen van hun armen openden om het bloed te laten vloeien. Dit openen van de aderen in de arm is bijzonder merkwaardig, omdat ook de Australische volken dit bij hun geheime rituelen doen. Intussen is de aanraking met de blanke man voor de Selk'nam desatreus geweest. Nog afgezien van het feit dat sommigen van hen door de blanken naar Europa werden vervoerd, waar zij tegen betaling te bezichtigen waren als dieren in een dierentuin, ontzagen de blanken zich vroeger niet op de Indianenjacht te gaan, als gingen zij op patrijzenjacht. Toen pater Gusinde hen bezocht, wisten niet alleen hij en andere etnologen, maar ook de Indianen zelf dat zij de laatsten der Selk'nam zouden zijn. Wanneer dan ook in het vervolg - zoals vaker in dit boek - de tegenwoordige tijd wordt gebruikt, dan is dat het, zo men wil: romantische presens van de wetenschappelijke identificatie, die bovendien nog berust op de illusie dat menselijke zaken een tijdloos aspect hebben.

Zoals alle jagers en verzamelaars hebben ook de Selk'nam

een uitgebreid gebied nodig om in leven te kunnen blijven. De jacht is een extensieve vorm van economie. De kern van de samenleving is dan ook het gezin, dat zich met andere gezinnen tot een groep aaneen kan sluiten, maar dat ook lange tijd alleen kan rondzwerven. De verhouding tussen man en vrouw is allerminst die van heer en slavin. De voedselvoorziening hangt van hun coöperatie af. Niettemin is de vrouw uiteindelijk min of meer patriarchaal bezit van de man. Het vermoeden dat hier dan ook een door Freud beroemd en berucht geworden complex een grote rol zou kunnen spelen in de familiale verhoudingen, vindt in de feiten bevestiging. Uit verschillende gebruiken kan men opmaken dat de man zijn vrouw en dochter als bezit, zijn zoon als zijn concurrent beschouwt. Een trouwlustige jongeman benadert zijn vader niet direct, maar alleen via zijn oom, die hem herhaaldelijk tegen zijn vader moet verdedigen. Het vaderlijk argument dat de zoon nog te jong is om te trouwen, zal velen niet onbekend in de oren klinken. Hoezeer de vader de dochter als bezit beschouwt, blijkt wanneer de trouwlustige jongeling eenmaal getrouwd is. Zijn schoonvader en hij wisselen hun leven lang geen woord met elkaar. Zij mogen elkaar zelfs niet aankijken, en wanneer de omstandigheden hen in elkaars nabijheid brengen, dienen zij onmiddellijk elkaar de rug toe te keren. De schoonzoon is kennelijk de man die de vader zijn dochter heeft afgenomen, en men heeft deze omgangsregels opgesteld als maatregel om conflicten te vermijden. Concluderend: zodra de jongeman in aanraking komt met een vrouw die hij wil trouwen, worden zijn vader en zijn schoonvader tot zijn vijanden.

Reeds lang voordat de jongen aan trouwen kan denken, is de vrouw voor hem taboe. Wanneer namelijk de kinderen drie of vier jaar oud zijn, worden de schapen streng en scherp van de bokken gescheiden, en de beide sexen mogen niet meer in elkaars nabijheid komen. In verband met het zwervend leven dat de Selk'nam leiden, is het duidelijk dat dit verbod in de eerste plaats voor de omgang tussen broers en zusters geldt, maar het is ook in het algemeen van kracht. Het motief voor deze scheiding blijft de kleuters niet verborgen, want de meisjes krijgen tezelfdertijd een schaambedekking,

die zij zelfs 's nachts niet mogen afleggen. Wanneer men bedenkt dat het verboden is de naam van dit kledingstuk uit te spreken, dan is het duidelijk hoe ontzaggelijk taboe datgene is dat erdoor wordt bedekt. Vanaf de prilste jeugd is de vrouw voor de Selk'nam verboden, en dus tegelijkertijd heimelijk begeerd, wat gemakkelijk wordt tot gehaat èn bemind. En vanaf zijn prilste jeugd bezit voor de man de vrouw een geheim. Op deze scheiding tussen de sexen oefenen de ouders een scherpe contrôle uit, die zelfs een hardhandig karakter krijgt wanneer de kinderen na de puberteit het gezelschap van de andere sexe zoeken. Nooit vallen er hardere klappen bij de opvoeding dan in een dergelijk geval. De jonge Selk'nam droomt dan ook van een meisje-in-de-verte, d.w.z. een meisje ver van huis.

Eenzelfde rigoureuze houding kenmerkt de opvoeding op de andere levensterreinen. Twist en handtastelijke ruzie zijn verboden, terwijl ook streng wordt opgetreden tegen onmatige eetlust. Een vergelijking met de in vergelijkbare omstandigheden levende Eskimo's, die een grote marge van hun leven openlaten voor sexualiteit en agressiviteit om de nood van hun povere leven dragelijk te maken, en die zeer toegeeflijk zijn bij de opvoeding van hun kinderen, is bijzonder boeiend. De Selk'nam hebben van de nood een deugd gemaakt. Het primaire doel van hun opvoeding is dan ook niet, van de jongen een goede jager en van het meisje een goede huisvrouw te maken - al wordt de betekenis hiervan uiteraard niet onderschat -, maar om van jongens en meisjes ‘goede mensen’ te maken. Zoals alle moralisten zijn de Selk'nam absolutisten, persoonlijkheden met een grandeur, waarvan de keerzijde uiteraard bestaat uit lichtgeraaktheid, wrok en wraakzucht. Maar daar deze laatste dingen natuurlijk eigenlijk verboden zijn, heeft het er alle schijn van dat de Selk'nam zijn enige compensatie voor de hem opgedwongen zelfbeheersing vindt in zijn gevoel van mannelijke superioriteit en de uitoefening van zijn patriarchaal gezag. Wanneer een meisje trouwt, krijgt zij te horen: ‘Ook als getrouwde vrouw blijf jij je vader gehoorzaamheid verschuldigd.’

Het is voor ons niet moeilijk, ons in deze levenssfeer te verplaatsen. In grote trekken komen deze patriarchale levens-

houding en moraal geheel overeen met wat een vijfentwintig jaren geleden nog voor alle Nederlanders gold en nu nog voor velen onzer geldigheid bezit: het strenge vaderlijke gezag, zonder dat daardoor de vrouw tot lastdier of lustobject wordt gemaakt; de strenge moraal, die zelfbeheersing eist in de centrale levenssectoren van sexualiteit en agressie; de dubbele moraal, die de man in sexualibus grotere vrijheid geeft als een vanzelfsprekend iets; de scheiding tussen de sexen op vroege leeftijd, die jongens doet dromen van een verre jonkvrouw, die Jung *anima* noemt; dit alles binnen het kader van het enkele gezin maakt dat de cultuur van deze Indianen ons in haar sfeer allerminst vreemd is. In onze cultuur missen wij echter - zoals reeds eerder werd gezegd - veelvuldig de middelen die een tamelijk strenge gewetenscultuur kunnen compenseren, die een emotioneel tegenwicht vormen tegen een rigoureus georganiseerd bewustzijn. De Selk'nam hebben dergelijke middelen, waardoor onbewuste verlangens althans indirect kunnen worden bevredigd, wèl tot hun beschikking. Een ervan is de mythe van de goddelijke schavuit, een figuur die we bij de Winnebago-Indianen van Noord-Amerika reeds eerder ontmoetten en die in alle delen van de wereld gevonden wordt. Bij de Selk'nam heet hij Kwányip. Hij is de auteur van de vrouwelijke menses en is daarom (!) de vrouwen niet goed gezind. Hij is de zoon van zijn eigen zuster. Als hij op jacht is geweest en guanaco's geschoten heeft, houdt hij de buit helemaal voor zichzelf. Hij is een verschrikkelijke vechtjas, en wanneer hij zich op zijn vijanden wreekt verricht hij geen half werk. In de oertijd is hij het geweest die de dood op aarde heeft gebracht. En om de karakteristiek geheel volledig te maken: in die oertijd waren de nachten kort en de dagen lang, maar Kwányip heeft de nachten verlengd, zodat de mannen en de vrouwen langer bij elkaar konden liggen.

Kwányip is een typische goddelijke schelm, een trickster, zoals in de vakliteratuur deze mythologische figuren worden genoemd, waarvan de Griekse god Hermes wel de bekendste is geworden. Wij zagen reeds bij de Winnebago, dat de trickster de onvolgroeide mens is, die van iedere cultuur gespeend is gebleven (zie blz. 32). Dit impliceert allerminst dat men

in al die samenlevingen die het verhaal van een trickster kennen, met een streng moraliserend gezicht naar het verhaal van zijn domheden en wandaden zit te luisteren. Integendeel, de mensen vermaken zich kostelijk met hem, zoals wij ons met de avonturen van de schelm Tijl Uilenspiegel amuseren. In de bevrijdende lach om de trickster vinden twee aan elkaar tegengestelde neigingen van ons mensen een gelukkige oplossing. Aan de ene kant is hij de belichaming van alles wat wij hebben geleerd te verafschuwen, en dus oprecht verafschuwen: onmatigheid, incest, bedrog, diefstal, twist, kortom onopgevoedheid. Maar aan de andere kant zouden wij diep in ons hart toch zo graag, zo bijzonder graag óók doen wat die zorgeloze trickster zomaar ongestraft uithaalt. Gedeeltelijk haten wij hem, gedeeltelijk hebben wij hem zonder meer lief. Wij zijn jaloers op hem én wij minachten hem, en in de lach kunnen wij beide verlangens bevredigen. Wij genieten van zijn bedrog, wij genieten als de bedrieger bedrogen wordt. En na het verhaal kunnen wij met een versterkt gevoel van eigenwaarde gaan slapen, want als wij ergens toch nog vagelijk beseffen dat wij lachten omdat de druiven zuur waren, dan kunnen we dit onplezierige gevoel in rook doen opgaan door de constatering dat deze trickster toch wel een ongelooflijk domme figuur is. Ook de Selk'nam moeten van hun Kwányip bijzonder hebben genoten. Reeds in het licht van de summiere gegevens, die hierboven over hun cultuur werden gegeven, is het zonder meer duidelijk dat hij de belichaming is van alles wat zij niet mogen, maar diep weg zo graag zouden willen doen. Men stelle zich voor: het kind van zijn eigen zuster. Hij had dus een vader die met zijn eigen zuster heeft gecohabiteerd, ondanks schaamschortjes en onverbiddelijke scheiding van schapen en bokken. Verachtelijk en minderwaardig, maar hij heeft toch maar van die verboden vrucht geproefd. En hij vecht als een wildeman: om van te watertanden voor mannen die men alsmaar verboden heeft te vechten, en die er evenzeer van genieten als zij over zo veel onbeheerstheid en vernielzucht hun afkeuring uitspreken. Als ze horen dat hij de auteur van de menstruatie is, zullen ze het erover eens zijn, dat Kwányip de slechtste der goden is, maar het zal hun goed doen dat het de vrouwen zijn die door deze

mede-man zijn gebrandmerkt. Dat hij de dood in de wereld gebracht heeft is natuurlijk onvergeeflijk, maar het is begrijpelijk, gezien het feit dat een man herhaaldelijk de handen jeuken om het een of andere schoelje uit de wereld te helpen. Het mag niet, natuurlijk, maar een méns kan erin komen. Het is natuurlijk ook niet goed te praten dat hij die prachtige indeling van korte nachten en lange dagen in het honderd heeft gebracht - het moet in die tijd een heerlijk klimaat zijn geweest en het leven moet veel lichter en vrolijker geweest zijn. En om die nachten langer te maken vanwege het echtelijk of onechtelijk bed, dat is natuurlijk helemaal fout, maar - fluistert weer die zachte stem ergens - een man mag toch al zo weinig op dat terrein, en daarom heeft het toch zijn voordelen dat er 's nachts tijd is voor slaap en voor het andere? Dit zijn niet slechts romantische gissingen over de gedachtengang der Selk'nam. De ambivalente gevoelshouding tegenover de trickster is een aantoonbaar feit. Zeer veelzeggend is het in dit verband, dat de mensen, in gevallen waarin de zendeling volkomen argeloos en vanzelfsprekend de trickster van een volk met de christelijke duivel gelijkstelde, protesteerden en het voor hun goddelijke schavuit opnamen! Karakteristiek is de opmerking van een Winnebago in zo'n geval: hij houdt van de mensen. Ondanks al zijn fouten, gebreken en soms gemene streken is de trickster bij uitstek menselijk. Ook de Selk'nam houden eigenlijk van Kwányip: hij is de schepper van de cultuur, en eens heeft hij de mensen van een onoverwinnelijk monster bevrijd.

Een tweede, nog effectiever middel tot compensatie van hun uiterlijk en innerlijk harde bestaan bezaten de Selk'nam in de Kloke'ten, het geheime genootschap der mannen, dat alleen bijeenkwam wanneer geslachtsrijpe jongens als man moesten worden ingewijd. Over het ontstaan van de Kloke'ten vertellen zij dit verhaal: Eens hadden de vrouwen het hoogste woord, in en buiten de hut. Zij gaven de mannen opdrachten, precies zoals de mannen het nu doen. De mannen pasten op het vuur, braadden het vlees en zorgden voor de kinderen. Zij deden het vrouwenwerk. Maar omdat de mannen talrijk en sterk waren, vreesden de slimsten onder de vrouwen dat er vroeg of laat een opstand zou uitbreken, die de vrouwen

met spierkracht alleen niet zouden kunnen onderdrukken. Zij kwamen toen op een slim idee. Onder aanvoering van hun leidster, Maanvrouw, vonden zij de riten uit die wij mannen nu in de Kloke'ten vieren. De vrouwen deden dat om de mannen met bedrog onder de duim te houden. Ze vervaardigden maskers en maakten de mannen wijs dat die maskers boze, hemelse geesten waren. En de mannen maar werken, terwijl de vrouwen zo ongeveer het hele jaar door in de Grote Hut (Kloke'tenhut) zaten feest te vieren en te eten! Buitenshuis kwamen de mannen alleen om te jagen. De jacht was een plaag, want steeds weer opnieuw moesten de mannen hun huishoudelijke bezigheden in de steek laten en er op uit trekken om wild te schieten, want de boze geesten van de vrouwen schenen wel onverzadigbaar. Dat vlees werd natuurlijk door de vrouwen zelf opgegeten. Maar op een dag kwam Zonneman, de echtgenoot van Maanvrouw, die een voortreffelijk jager was, heel toevallig - toen hij een guanaco geschoten had en even uitrustte - in de buurt van de Grote Hut, en hoorde toen hoe twee meisjes zich vrolijk maakten over de mannen, die zo prachtig door de vrouwen werden bedrogen. De Zonneman deed alsof er niets gebeurd was toen hij in het mannenkamp terugkeerde. Hij beheerste zich. Toen sprak hij met de andere mannen, één voor één, en vertelde wat hij gehoord had. Deze geraakten buiten zichzelf van woede over deze schanddaad, maar zij wisten zich te beheersen. Een paar mannen werden toen als spionnen naar de Grote Hut gestuurd. Zij kwamen terug met het bericht dat daar alleen maar vrouwen en meisjes te zien waren en dat zij niets van geesten hadden bespeurd. Juist terwijl de spionnen dat vertelden, kwam de dochter van Zonneman en Maanvrouw aanlopen. Zij kwam weer namens de vrouwen in de Grote Hut vlees halen voor de boze, hemelse geesten. Haar vader wierp haar een guanaco voor de voeten en schreeuwde: ‘Hier, neem dat mee en breng het naar je moeder en de andere vrouwen. Meer heb ik niet, maar voor de vróúwen in de Grote Hut zal het wel genoeg zijn.’ Na deze veelbetekenende woorden haastte de dochter zich naar haar moeder en vertelde, bleek van schrik, wat er voorgevallen was. Alle vrouwen sloeg de schrik in de benen, behalve Maanvrouw,

die op strenge toon bevel gaf: ‘Vooruit, omniddellijk nog een maskervertoning met Xalpén (de meest gevreesde geest), om de mannen te intimideren.’ De vrouwen maakten zich gereed en gingen gemaskerd als geesten naar de hutten der mannen, die aan de geesten gewillig al het vlees gaven dat werd geëist. Alleen, zo nu en dan hoorden de vrouwen een man zacht voor zichzelf mompelen: ‘Zou al dat vlees werkelijk voor Xalpén zijn?’ De vrouwen begrepen dat hun spel doorzien was, maar in een uiterste poging om de toestand meester te worden, trachtte Maanvrouw nogmaals de mannen te overbluffen. Toen alle vrouwen in twee rijen voor de Grote Hut stonden opgesteld, kondigde zij aan dat de vrouwen één voor één naar binnen zouden gaan, om daar door Xalpén verslonden te worden. Maar de mannen Heten zich niet intimideren. Integendeel, zij hadden zich allen reeds gewapend met een knuppel, en in een machtige stormloop dreven zij de vrouwen de Grote Hut binnen en knuppelden hen daar neer, onder aanvoering van Zonneman. Het kwam bij dit bloedbad zelfs voor dat een man tegenover zijn eigen vrouw of dochter kwam te staan, en velen hebben dan ook hun eigen vrouw en hun eigen dochter gedood, al lieten zij dat natuurlijk liever aan een ander over. Zo groot was de woede der mannen! Ook Zonneman gaf zijn echtgenote een slag, maar omdat het hele hemeldak ging schudden, vreesde hij dat de hemel zou instorten, en daarom zag hij er na de derde houw verder van af. De Maanvrouw beklom ijlings het hemelgewelf, waar zij nu nog te zien is, met littekens, brandwonden en al. Tenslotte gingen de mannen naar hun eigen hutten, waar zij van de kinderen alle meisjes doodden, met uitzondering van de allerkleinsten. Toen die kleine meisjes volwassen waren geworden, speelden de mannen het Kloke'ten-ritueel, terwijl de vrouwen toekeken zonder van iets te weten. Na het Grote Bloedbad had er op de hele aarde een omwenteling plaats. De gedode vrouwen werden tot dieren: aan hun huid of pels kan men nu nog zien hoe de vrouwen zich vóór het Grote Bloedbad beschilderden om de mannen te bedriegen. Dit is de geschiedenis van het grote bedrog der vrouwen... Toen de oude Tenenesk deze mythe had verteld aan de laatste initiandi die in de laatste Kloke'ten in de Selk'nam-geschiede-

nis werden ingewijd, zette hij zijn verhaal aldus voort: ‘Na het Grote Bloedbad mogen alleen mannen hier in de Grote Hut komen. Als jongens zo groot geworden zijn dat ze kunnen zwijgen, komen zij ook hier en worden *kloke'ten*. Jullie heb ik het nu verteld. Jullie weten nu, dat al die geesten niets dan mannenspel zijn. Maar wacht je ervoor ooit hiervan aan een vrouw ook maar iets te vertellen. De laatste van onze mannen moet dit geheim meenemen in zijn graf.’

Onder de vele mythen van de roof van het vrouwengeheim is die van de Selk'nam in literair-psychologisch opzicht het pronkjuweel. Hij werd in het voorgaande uiteraard oververteld, maar de karakteristieke elementen werden zo veel mogelijk overgenomen uit het degelijke werk van Gusinde. Karakteristiek voor persoonlijkheid en cultuur is de nadruk die tweemaal gelegd wordt op de zelfbeheersing die de mannen weten te bewaren na de ontdekking van het schandelijk bedrog. Heel fraai is Zonneman, die niet als een dolle komt aanrennen en de vreselijke ontdekking rondschreeuwt, maar die zich beheerst, om dan aan ieder afzonderlijk te vertellen wat hij gehoord heeft. Dat dit volk niet over ijs van één nacht gaat, is ook duidelijk: eerst moet de ontdekking met behulp van spionnen worden geverifiëerd. En het simpele maar doeltreffende sous-entendu, waarmee Zonneman zijn dochter toespreekt en via haar alle vrouwen waarschuwt voor de komende wraak, verdient bewondering in dit goed gecomponeerd, licht maar onverbiddelijk lopend verhaal, waaruit de echtgenote van Zonneman bijna als individu, stellig als type in het oog springt. Opvallend is verder dat de beide pogingen om de mannen alsnog te intimideren, niet eenvoudig bestaan uit een poging en een herhaling ervan, maar een psychologisch verantwoorde climax vertonen vlak vóór de grote climax van de uitbarsting: na een simpele vorm van bluffen probeert Maanvrouw het nóg eens, maar nu met het raffinement en de wanhoop van de vrouw die terug moet vallen op de gedachte dat zij onmisbaar is, en die zich vergist.

Wat de Selk'nam-mythe van de roof van het vrouwengeheim met alle andere versies gemeen heeft, is de onbewuste vanzelfsprekendheid, waarmee blijkbaar aangenomen wordt dat wat bij de vrouwen als bedrog moet worden verafschuwd en

ontmaskerd, bij de mannen géén bedrog is. Dit kan alleen als constatering zijn bedoeld. Het is wellicht goed, er de nadruk op te leggen dat alle opmerkingen van deze aard als zodanig zijn bedoeld en geen waarde-oordelen zijn. Misschien kan men het op deze wijze het best formuleren: waarde-oordelen zijn bij dergelijke beschouwingen uit de boze, waarderingen niet. Het is onmogelijk niét een stuk van zichzelf te leggen in de directe of indirecte studie van andere culturen. d.w.z. andere mensen. Daarom zijn waarderingen onvermijdelijk. en misschien zijn ze zelfs wel nuttig, nu allerwegen de wetenschap meer en meer ontmenselijkt. En bovendien sluit in de cultureel-antropologische wetenschap de ene waardering de andere niet uit. Wanneer men constateert dat de Selk'nam blind zijn voor het feit dat wat bij de mannen als vanzelfsprekend privilege geldt, merkwaardigerwijs bij de vrouwen als misdaad en erger wordt gerekend, betekent dit geen veroordeling. Die is trouwens onmogelijk vanuit een cultuur waar het overgrote deel der mannen zelf op sexueel terrein een dubbele moraal huldigt. Een dergelijke constatering sluit verder waardering niet uit. Op de een of andere manier hebben vele Indiaanse volken iets dat wij met woorden als karakter, formaat, noblesse trachten te omschrijven. Het is opvallend dat een man van cultuur als Treat Irving, die meer van een goede volzin dan van geld en politiek houdt, reeds in de pionierstijd daarvan onder de indruk was, zoals uit zijn onlangs gepubliceerde dagboek blijkt. Ook de Selk'nam hebben deze eigenschappen. De onopgesmukte waardigheid waarmee zij hun geheim mee wensen te nemen in hun graf, dwingt waardering af, al berust deze waardigheid op diep liggende onzekerheid en ressentiment tegenover de vrouw. Alleen dan is waardering in de cultuurwetenschap een gevaar, wanneer zij negatief als antipathie een koel-analytisch oordeel in alle objectiviteit onmogelijk maakt. Alleen sympathie kan feiten onder ogen zien, antipathie niet.

Ook al spreken de Selk'nam over de Kloke'ten als spel, zij nemen het ritueel niet minder ernstig. Dat blijkt uit de opmerking van één hunner tegen de pas geïnitieerde Gusinde, dat oeze het in Europa wel aan de mannen, maar niet aan de vrouwen mocht vertellen, daar in het laatste geval rampen

het gevolg zouden zijn. Aan hun goede trouw behoeft daarom niet getwijfeld te worden, ook al berust deze psychologisch op ‘kwade trouw’ en dubbele moraal. Het valt op dat de kwade trouwen het ressentiment in deze mythe van het geroofde vrouwengeheim niet sexueel van aard zijn, zoals in de meeste andere dit wèl het geval is. Het volle gewicht valt bij de Selk'nam op de strijd om de macht tussen de sexen, zoals dat te verwachten valt in een patriarchale, moralistische cultuur. Men heeft jaren lang het meisje en de vrouw als geslachtelijk wezen moeten opgeven, men is gedwongen geweest de sexualiteit consequent en systematisch te verdonkeremanen. De enige compensatie voor de zoon is dat hij - eenmaal getrouwd - ook de vaderlijke macht en het vaderlijk eigendomsrecht zal kunnen uitoefenen, op dezelfde wijze als zijn vader het hem heeft voorgeleefd. Wanneer de vrouw als doel der geslachtsdrift aan het oog wordt onttrokken, dan blijft zij nog over als object van de machtsdrift. Vandaar de heilige verontwaardiging van deze mannen over het vrouwelijk bedrog dat de mannen van hun troon stiet, een verontwaardiging die in de mythe nóg natrilt. Vandaar het ontbreken van voorstellingen die betrekking hebben op de vrouw als geslachtelijk wezen, op menstruatie, bisexualiteit, vruchtbaarheid. Ook dit is een der oorzaken - er moge en passant de aandacht voor worden gevraagd - waarom wij ons in deze cultuur gemakkelijk thuis voelen. Intussen vraagt men zich af, wat dan wel het geheim is dat in deze mythe werd geroofd. Eigenlijk wordt er alleen een geheim ontmaskerd, met de bedoeling dat de mannen nu dezelfde maskerade opvoeren en voor eigen doeleinden gebruiken. Wanneer men alleen de mythe analyseert, is het hele geheim niets anders dan ordinair bedrog. Dit is echter weer in tegenspraak met het feit dat men vastbesloten is het geheim mee te nemen in het graf; dat men niet-ingewijden zonder meer doodt wanneer ze het geheim toevallig of opzettelijk ontdekken; dat men Gusinde naar de keel sprong toen hij wilde fotograferen - niet omdat men bezwaar had tegen het fotograferen (dat was uitdrukkelijk gevraagd en toegestaan), maar omdat hij ging fotograferen op het ogenblik, dat de mannen/acteurs reeds ‘in costuum’ waren, maar *hun maskers nog niet hadden*

*opgezet*; dat de oude Tenenesk op een maanlichte nacht in woede zijn gebalde vuist opheft tegen de maan, Maanvrouw, die de mannen bedroog en onder de duim hield; dat allen er absoluut van overtuigd zijn dat de vrouwen wéér de baas zouden worden wanneer zij het geheim herontdekken. Het geheel bevredigt niet, temeer niet daar de Selk'nam zelf de betekenis van het geheim en het ritueel geringschattend verkleinen, door te verklaren dat de hele maskerade een potsenmakerij is en dat de geesten- nog afgezien van de maskerade - helemaal niet bestaan. Waarom probeert men iets tegelijkertijd met hand en tand te verdedigen én het geringschattend opzij te schuiven? Waarom is iets voor de machtspositie der mannen een conditio sine qua non, terwijl men er niet in gelooft? In het algemeen kan daarop geantwoord worden dat de Selk'nam als jongens altijd van de meisjes verwijderd worden gehouden, en áls ze dan even in de buurt van de meisjes kwamen, de meisjes gingen plagen, zoals Gusinde meedeelt. Uit het Kloke'ten-ritueel blijkt dat deze jongens als grote mannen er nóg altijd plezier in scheppen de meisjes te plagen. Maar de vraag blijft: waarom? De aard van het geheim ligt nog in het duister. Uit het ritueel blijkt echter wél wat de aard is van het geheim, en waarom de Selk'nam het zo belangrijk vinden en er toch niet in geloven. Er zijn inderdaad dingen die men heel belangrijk kan vinden, zonder er in te (kunnen en willen) geloven. Een droom bijvoorbeeld. Er zijn mensen die dromen bedrog vinden en tòch door een droom gekweld kunnen worden. Rituelen zijn gedramatiseerde verbeeldingen van dat wat de ziel beweegt, en als zodanig zijn ze nauw met dromen verwant.

Xalpén is in ieder opzicht de centrale figuur in het pantheon van het Kloke'ten-ritueel. Zij woont in de aarde, waar zij de jongens die worden ingewijd wellustig misbruikt. Maar niet alleen de jongens, ook de mannen zijn het voorwerp van haar mateloze begeerte. Zij copuleert met hen als een onverzadigbare kwelgeest én zij verslindt hen. In haar wordt het beeld zichtbaar van de voor jongens zo goed als voor mannen verboden vrouw, die zij in het diepst van hun hart vrezen en... haten, ómdat zij bij wijze van spreken altijd het opschrift ‘verboden toegang’ heeft gedragen. Langzamerhand gaat men

haten wat men begeert, maar nooit kan verkrijgen. Maar de begeerte blijft naast de haat bestaan. Wanneer de mannen het ene ogenblik de Grote Hut komen uitstrompelen om zich, dodelijk vermoeid door de geile kwelzucht van Xalpén, door hun vrouwen te laten beklagen (!), dan vertellen zij het volgende ogenblik aan elkaar - geheimzinnig, maar juist luid genoeg dat de vrouwen hen kunnen verstaan - hoe mooi en verrukkelijk die Xalpén toch wel was. Zo kunnen zij zich op hun vrouwen, de verboden meisjes van vroeger, wreken, én zo kunnen zij hun eigen, weggedrongen sexualiteit uitleven. De jongens, die vroeger stiekem de meisjes plaagden, herhalen dit spelletje als volwassen mannen. Xalpén draagt kennelijk géén schaambedekking. En dat wat nooit genoemd mag worden, laat staan dat men erover zou mogen spreken, is nu het onderwerp van levendige conversatie: kwelling en wellust tegelijk.

Buitengewoon merkwaardig is het dat in dit ritueel van de patriarchale Selk'nam, die als mannen willen heersen, de tweede figuur van het pantheon óók een vrouw is, Kulán, die haar man volkomen onder de plak heeft. Tijdens het ritueel laat zij geregeld haar echtgenoot in de steek, daalt naar de aarde af en kiest onder de Selk'nam een minnaar, die zij even onmatig misbruikt als Xalpén dat doet. Op een gegeven ogenblik komt de cocu Kosménk dan ook naar de aarde en gaat bezeten van jaloezie kijken in de Grote Hut, om te zien of er ook een man ontbreekt. Is dat het geval, dan is hij er zeker van dat zijn vrouw weer een rendez-vous heeft, en gaat razen en tieren als een bezetene. Kosménk is belachelijk: wanneer hij - d.w.z. zijn gemaskerde representant - verschijnt, wordt hij door de vrouwen, die bij vele openbare gedeelten van het ritueel toeschouwers zijn, hartelijk uitgelachen. De mannen zeggen echter tegen hun vrouwen dat zij het echt niet kunnen helpen, maar dat zij aan de vampyr Kulán even weerloos zijn overgeleverd als aan haar collega Xalpén. In dit gedeelte van de Kloke'ten wordt dus de nachtmerrie van de Selk'nam - in hun gewone leven hebben zij veel last van echte nachtmerries! - gedramatiseerd en uitgeleefd: de angst dat de vrouwen de baas zullen zijn. Sexueel hebben deze vampyrs nog wel hun charmes, maar zij tasten ook de vader-

lijke en mannelijke macht aan. In het onbewuste is iemand dikwijls het omgekeerde van wat hij voor de buitenwereld is, en dit onbewuste - de angst voor de dominante vrouw - komt in droom en psychodrama tot uitdrukking. De zin van de mythe is nu helemaal duidelijk: het gaat niet om een verre oertijd, die voltooid verleden tijd is, maar de mythe is de uitdrukking van de altijd aanwezige angst dat de vrouw nog eens de overhand zal krijgen in hun ziel en in hun samenleving. De schaamschortjes der kleuters hebben vèrstrekkende gevolgen. Dat wat wordt verboden en bedekt wordt tot geheim, en ieder geheim is tegelijkertijd fascinerend en angstaanjagend. Zo kunnen trotse mannen, die baas in eigen huis zijn, in hun geconcretiseerde dromen overgeleverd blijken aan de angst voor hun vrouw als vampyr en de angst voor zichzelf als pantoffelheld.

Het bewijs hiervan wordt sluitend - als er überhaupt een bewijsvoering nodig is, want primitieven zeggen ronduit de dingen die psychologen en psychiaters bij ons in een mist van vooroordelen en wetenschappelijk jargon moeten trachten waar te maken - door de vierde hoofdfiguur van de Kloke'ten. Het onbewuste kent niet alleen angsten en driften, het kent ook het ideaal waarnaar men haakt: dat wat men niet is, maar zou willen zijn. Ook de Selk'nam kennen dat ideaal. Zijn naam is So'orte, en hij is de echtgenoot van ‘She, the Woman who Must be Obeyed’, van Xalpén. Hij is het inbegrip der ideale mannelijkheid. Wanneer hij tijdens een der ceremoniën ten tonele verschijnt, wordt hij door ieder bewonderd om zijn mannelijke kracht en zijn mannelijke charme. Hij is de god, die uit de Grote Hut naar buiten komt, naar de vrouwen toegaat en hun opdrachten geeft, die zij zonder verwijl en zonder tegenstribbelen hebben uit te voeren. Hij laat hen copieuze maaltijden bereiden waaraan niets mag mankeren, hij straft hen voor nalatigheden en vergrijpen. Hij laat hen werken en hij straft hen, hij maakt hen vlijtig, gewillig en aanhankelijk. Niet alleen de mannen, maar ook de vrouwen bewonderen hem! Maar deze ideale, patriarchale Selk'nam van hogere orde, die het tegendeel is van de ridicule en machteloos tierende pantoffelheld Kosménk, is - de mannen weten het maar al te goed - de slaaf van zijn

mythologische wettige echtgenote, bij wie hij niets heeft in te brengen. Xalpén beheerst dit ritueel van het begin tot het einde, en ook het ideaal van alle mannen, So'orte, is haar slaaf. Hij die alle vrouwen kan laten werken en hen kan straffen wanneer zij het hem niet naar de zin maken, kan bij zijn echtgenote niets anders doen dan de bevelen uitvoeren die zij hem geeft. Eénmaal in het maandenlange drama van de Kloke'ten kristalliseert zich de hele ambivalente constellatie van liefde en haat, van dominantie en onderwerping, van zet en tegenzet in de strijd tussen de sexen in een simpel ritueel spel, dat de Kloke'ten tot zijn eenvoudigste structuur herleidt. Dan komen de mannen uit de Grote Hut naar buiten. Zij hurken op hun knieën en huppelen zo als kikkers in het rond. De vrouwen komen aanrennen en overmeesteren hen. Ja, de mannen worden ritueel door de vrouwen gedood. Enkelen trachten te ontvluchten, maar ook zij worden zonder pardon door de vrouwen gevloerd. En dit alles gebeurt op last van... Xalpén, de vrouw die gehoorzaamd moet worden.

De werkelijke aard van het geheim, dat in de mythe eigenlijk niets dan holle bluf was, is in het ritueel aan het licht gekomen. Ook in het psychodrama overheerst de strijd om de macht, de worsteling om dominantie. Orders en bevelen spelen er een even grote rol als in de mythe. Maar in het ritueel gaat het niet alleen om de vraag wie het voor het zeggen heeft in een conflict tussen twee partijen, die evengoed twee groepen mannen als een groep mannen en een groep vrouwen zouden kunnen zijn. Het gaat in de ernst van het spel om het conflict tussen vrouwen als vrouwen en mannen als mannen. Niet de strijd om de macht domineert, maar machtsdrift is opgenomen in de sexuele sfeer. Het heimelijke minderwaardigheidsgevoel der mannen, dat onverbloemd tot uitdrukking komt, heeft niet betrekking op de vrouw als - eventueel anders geaard - mens, maar op het schaamschortje en het geheim dat erdoor verborgen wordt. Achter de strijd om de macht schuilt gefrustreerde sexualiteit. Dat kan ook niet anders, want in de Selk'nam-samenleving is een strijd om de macht tussen de beide sexen absoluut overbodig. De man ís de baas in huis en hij is baas in de samenleving. De vrouw heeft niets in te brengen en zij heeft zich daarbij gedwee en

gewillig neergelegd. De man heeft de macht, en waarom zou hij dan nog een strijd om de macht voeren? Het concrete antwoord ligt in het schaamschortje. Dat geheim vrezen zij en dat geheim willen zij veroveren. Eerder zullen zij zich niet veilig voelen. Het geheim van de Selk'nam is de vrouwelijke sexe, waartegenover zij zich machteloos voelen, ondanks hun feitelijke sociale macht. Dáárom begint de Kloke'ten met een soort van parade der mannen, die enorme falli voor hun buik heen en weer bewegen. Dit vertoon van mannelijke potentie verraadt dat hun angst voor machteloosheid angst is voor impotentie. Zuivere machtsmotieven blijven het conflict beheersen. Aan bisexuele idealen en zwangerschapsfantasieën zijn de Selk'nam bij wijze van spreken nog niet toe. Wanneer zij zich identificeren met de vrouwen, dan doen zij dit als nederig rondhuppelende kikkers. Niet de machtsdrift staat in dienst van de sexualiteit; uiteindelijk wordt de sexualiteit ondergeschikt gemaakt aan de agressiviteit, wat niet verhindert dat het geheim onmiskenbaar gelegen is daar waar een vrouw het zachts en het sterkst is. Dat de geheimzinnige macht van dit geheim leidt tot impotente machteloosheid en de compensatie daarvan door enorme, kunstmatige falli, zal niemand overigens nog verwonderen. Het boeiende is alleen dat men ook zonder Freud onvermijdelijk tot deze conclusie moet komen. En het verbluffende is dat Gusinde alleen maar kan zeggen dat de hele Kloke'ten helemaal niet past in de Selk'nam-cultuur, omdat hun moraal immers een liefdevolle omgang tussen man en vrouw eist. Men vraagt zich af, waarom de Selk'nam-mannen, voordat de Kloke'ten begint, zorgvuldig en in alle ernst hun geweren met het oog op de vrouwen verbergen, om dan voor het oog van diezelfde vrouwen met reusachtige falli van gras en takken te gaan paraderen. De roof van het vrouwengeheim bij de Selk'nam is in de mythe de bestorming van de Grote Hut, de vesting der vrouwen, waarna men in de rite de vrouwelijke schaambedekking afrukt en dan, uit angst voor het ontblote geheim dat men in de geslachtelijke ontmoeting niet kan winnen of overwinnen, de vrouw fysiek overweldigt. Per slot van rekening hebben de mannen de grootste spierkracht.

## 5 *De Djanggawul Zusters der Wulamba - Australië*

‘De oude Aranda-mannen van Hermannsburg’, zo vertelt de psycho-analyticus-etnoloog Róheim, ‘vertelden mij, toen ik hun vragen stelde over menstruatie, dat die dingen *nyilkna* waren, d.w.z. *geheim, gestolen*.’ De identiteit van ‘geheim zijn’ en ‘gestolen zijn’ vindt men in dit verband in vele Australische culturen, ook in die der Wulamba, een bevolkingsgroep in Arnhem-land, de noordelijke invalspoort, waardoorheen vele culturele stromingen zich vóór de komst der blanken hebben verspreid over het Australische continent met zijn boeiende bevolking, die wel geestelijk bezit van anderen overnamen, maar zich materieel hielden bij hun graafstok, speer en boomerang. Verzamelaars-jagers noemt men de Australische volken, evenals de Selk'nam, maar de Australiërs bezitten zelfs geen pijl en boog. De vrouwen verzamelen klein gedierte en graven knollen uit. De mannen jagen, evenals bij de Selk'nam. Maar de overgang van Vuurland naar Arnhem-land is de overgang naar een andere wereld. Het feit dat de Wulamba niet zo exclusief aangewezen zijn op en zich richten naar het enkele gezin, is ongetwijfeld een van de factoren die dit verschil in geestelijk klimaat kunnen verklaren, maar stellig niet de enige.

Hun samenleving is in twee groepen verdeeld, maar deze tweedeling wordt doorkruist door de tegenstelling tussen mannen en vrouwen. Officieel is de man ook hier heer en meester, wat onder meer tot uitdrukking komt in het feit dat de kinderen afstammen van de vader. Maar, naar zal

blijken zijn de mannen allerminst zeker van hun superioriteit. In tegenstelling tot de Selk'nam proberen zij echter niet in machteloos protest dat gevoel van onzekerheid weg te dringen en zichzelf aan zichzelf te bewijzen. Zij komen rondweg uit voor wat zij als een van nature gegeven inferioriteit der mannen beschouwen. Dit verschil met de Selk'nam moet grotendeels worden verklaard uit het feit dat de Wulamba niet in machtstermen leven en denken, maar zonder veel verdringing uitgaan van de sexualiteit als het centrum van het leven. Dit houdt weer direct verband met het feit dat zij bij de opvoeding van hun kinderen op sexueel terrein niet overal bordjes met ‘verboden toegang’ plaatsen, maar die kinderen bij hun ontwikkeling betrekkelijk hun gang laten gaan, welke betrekkelijke ontwikkelingsvrijheid voor westerlingen merkwaardig dan wel ontstellend groot mag lijken. Ondanks een veel straffere gecompliceerde sociale organisatie, waarin alleen wetenschappelijke specialisten de weg kunnen vinden behalve de Wulamba zelf, wordt hun leven psychologisch gekenmerkt niet door een ‘laissez faire, laissez aller’, maar wel door grote vitaliteit, spontaneïteit en soepelheid. Doordat zij de sexualiteit niet onderdrukken en dus niet misvormen en onlosmakelijk koppelen aan gefrustreerde machtsdrift, kunnen zij de spanningen tussen de sexen, wanneer die zich bij hen voordoen, realistisch onder ogen zien als sexuele spanningen. Zij zijn in staat ‘to call a spade a spade’. En een van de merkwaardigste en belangrijkste gevolgen hiervan is weer dat zij in hun geheime riten werkelijk geloven en niet gedwongen zijn, zoals de Selk'nam, er denigrerend over te spreken als over een zinloos spelletje. Wanneer zij het mysterie van de natuur en het geslachtelijke leven verheffen tot het alomvattende mysterie van alle bestaan, zijn zij namelijk níét gedwongen het verband tussen natuur en geest te ontkennen.

Ook de Wulamba kennen spanningen tussen de sexen, en zij erkennen die volmondig. Zo is het mogelijk dat het leven der mannen vergeleken kan worden met een ijsberg, die voor negentiende onder de waterspiegel verborgen is en zich afspeelt in de geheime riten, en dat tegelijkertijd de gewone verhouding tussen de sexen in het huwelijk en de dagelijkse omgang uitstekend is, zoals het echtpaar Berndt herhaaldelijk

verklaart - en dit bijzondere etnologenpaar kan het beter weten dan wie ook, al was het alleen omdat zij als echtpaar bij de Wulamba leefden. Van de geheime rituelen der mannen zijn de vrouwen onvoorwaardelijk uitgesloten; overschrijding van deze grens door een vrouw zou voor haar de ernstigste gevolgen hebben. De mannen weten precies te zeggen waarom dit zo is: de geheime riten zijn de compensatie van de natuurlijke inferioriteit der mannen. Ook hier speelt dus het dominantie-vraagstuk een rol, maar het is volkomen ondergeschikt aan het probleem der geslachtelijkheid, dat realistisch wordt gesteld als een natuurlijke superioriteit van de vrouw, en realistisch wordt opgelost door een geestelijke superioriteit van de man, die hij zich verwerft in de geheime rituelen. Men kan hier niet zonder reden de vraag stellen waarom een geestelijke superioriteit een geheime superioriteit moet zijn, die - ondanks alle realisme - dus blijkbaar het daglicht niet kan verdragen. Deze vraag raakt echter niet alleen de Wulamba. Voorlopig moge er slechts aan herinnerd worden hoeveel geestelijke prestaties in onze eigen cultuur de stille compensaties zijn voor natuurlijke handicaps en gebreken, en hoeveel intellectuele superioriteit de geheime wraakneming is op de speelkameraadjes van vroeger, die het bij de vechtpartijen áltijd wonnen, zodat men de strijd op dit vlak moest opgeven. In ons land heeft bijvoorbeeld Menno ter Braak van dit intellectuelengeheim geen geheim gemaakt. De geheimen der Wulamba-mannen brengen ons tot de vraag of en in hoeverre de menselijke geest de compensatie vormt van een natuurlijke, lichamelijke handicap.

Wanneer men openstaat voor de centrale betekenis van de sexualiteit, behoeft men ook de ogen niet te sluiten voor het natuurlijke verband tussen sexualiteit en voortplanting. Integendeel, men staat verwonderd over dit verband. Zolang als onze robots zich nog niet voortplanten, en zolang wij nog geen ova en spermatozoën kunnen fabriceren, behoeft zelfs in onze eeuw niemand zich te generen wanneer hij bij de geboorte van een nieuw organisme de hoed afneemt. En wanneer straks de volmaakte wetenschapsman een en ander wél presteert, dan zou hij naar keuze zich kunnen verwonderen of griezelen over het feit dat de evolutie-processen kans zien

uit een ei en een spermatozoön een organisme te produceren dat een organisme kan maken. De Wulamba vinden in ieder geval de geboorte van een mens en van een kangoeroe gewoon een wonder. En achter dit wonder zien zij de superioriteit van de vrouw als degene die het leven baart. Tegenover deze ‘prestatie’ weten de mannen niets te stellen. Natuurlijk is er ook een man nodig, zeggen zij, maar het zijn de vrouwen die het eigenlijke werk doen. Daarom vereren zij in hun cultus van Kunapipi, ‘Onze Moeder van de vroegste tijden’, het geheim en de superioriteit der vrouwelijke vruchtbaarheid, die ook het geheim is van de vruchtbaarheid van dier en plant. Zelfs deze cultus is niet het werkelijke eigendom der mannen. In de oertijd was het de religie der vrouwen, die de Grote Moeder vereerden. ‘De hele religie kwam uit de vrouwen’, zeggen de mannen, ‘in het begin hadden wij niets, wij roofden deze dingen van de vrouwen.’ Zo vanzelfsprekend is dit voor hen, dat zij in de Kunapipi cultus niet eens een aparte mythe van de roof van het vrouwengeheim bezitten. Deze is voorondersteld, zoals uit de geciteerde woorden blijkt. Daarbij kan nog worden opgemerkt dat in de geciteerde woorden ‘religie’ de vertaling is van ‘al deze Droom-dingen’. De religieuze werkelijkheid achter de gewone realiteit wordt door hen als een droomwerkelijkheid aangeduid, en de goddelijke wezens die in deze werkelijkheid werkzaam waren in de oertijd en nog werkzaam zijn achter de schermen der menselijke schijn, heten ‘de Eeuwigen van de Droom’. In den beginne was er de Droom en in de droom van dit begin was er de Moeder.

Zozeer zijn de mannen van hun onbetekenendheid in de fundamentele levensaangelegenheden overtuigd, dat op bepaalde ogenblikken in het Kunapipi-ritueel de vrouwen het sacrale terrein moeten betreden om de dans van de mannen over te nemen. Al geven de mannen hun geheimen niet prijs, zij zien zich toch gedwongen de anders ondoordringbare versperringen weg te nemen, zodat de vrouwen hun taak kunnen overnemen. Bij de rituele promiscuïteit die daarna volgt en waarbij het erotische niet primair, laat staan doel in zichzelf is, zijn het dan ook de vrouwen die de mannen ‘ontvangen’, in plaats van de mannen die de vrouwen nemen.

Wanneer de vrouwen dansen zitten de mannen - zelfs de oude mannen, en dat zegt iets in een Australische cultuur - erbij met gebogen hoofd, als kleine jongens die ingewijd moeten worden. Eigenlijk is elk ritueel telkens weer een inwijding van de man door de vrouw, door de Grote Moeder Kunapipi. Kunapipi heeft drie betekenissen. In de eerste plaats is het de naam van de Grote Moeder. In de tweede plaats betekent het ‘uterus van Kunapipi’. In de derde plaats betekent het ‘subincisie-wonde’. Wanneer men bedenkt dat een jongen pas man is wanneer hij de subincisie heeft ondergaan, zodat hij aan zijn geslachtsdeel het equivalent van het vrouwelijk genitale bezit, dan is het zonder meer duidelijk dat deze religie niet alleen maar een inwijding tot mannelijkheid, maar initiatie tot mannelijkheid als tweegeslachtelijkheid is, terwijl deze bisexualiteit aantoonbaar berust op identificatie met moeder Kunapipi. Kunapipi = Grote Moeder = uterus = subincisie-wonde. De roof van het vrouwengeheim was de roof der vrouwenreligie: ‘Vroeger hadden wij niets, geen heilige voorwerpen, geen heilige ceremoniën, de vrouwen hadden alles.’ Maar de vrouwenreligie was de symbolische uitdrukking van de vrouwelijke vruchtbaarheid, die de man in de oertijd roofde en zich bij zijn initiatie in deze tijd zelfs lichamelijk toeëigent, al blijft deze toeëigening door middel van de subincisie uiteindelijk toch symbolisch en dus... geheim. Van beslissende betekenis is dat de Wulamba-mannen niet als de Selk'nam hun ritueel als een onbetekenend spelletje devalueren, maar het hoogst ernstig nemen (zonder lange gezichten overigens), terwijl zij evenmin in het andere uiterste vervallen en de symbolische werkelijkheid als feitelijke en aanwijsbare realiteit willen laten gelden. Zij zelf zijn van het symbolisch karakter van hun godsdienst overtuigd, en laten de werkelijkheid van het symbool gelden in het enig mogelijke vlak, nl. dat van de werkelijkheid van de geest. Zonder iets aan de zgn. harde feiten der natuur tekort te doen, verbeelden zij in het symbool een geestelijke werkelijkheid die hun natuurlijke tekort tegenover de vrouw compenseert. Omdat deze vergeestelijking niet een verkrachting is, die alle psychische energie opeist, komt hier inderdaad geestelijke energie vrij, die zich manifesteert in de meditatie, die bij

de Wulamba in hun religie een centrale rol speelt, wellicht tot verrassing van sommigen, die zaken als meditatie alleen in zgn. hogere culturen zoeken, en stellig tot verrassing van die wetenschappelijke onderzoekers die met klem verzekeren dat moederreligies slechts kunnen leiden tot onzedelijke uitspattingen die de kritiek van de westerse moraal niet kunnen doorstaan. In dit verband kan even herinnerd worden aan de mededeling van het echtpaar Berndt, dat de rituele promiscuïteit, die in het raam van deze cultuur en religie beslist niet van primair sexuele aard was, eerst door het ingrijpen der blanken vervlakte tot banale erotiek en viezigheid.

De verhouding tussen de sexen in Arnhem-land wordt ook duidelijk weerspiegeld in een andere cultus de Wulamba, die van orthodoxie en heterodoxie geen weet hebben, en niet zouden begrijpen waarom men het mysterie van het leven niet zou kunnen beleven als een thema met verschillende variaties. Deze tweede cultus is gericht op de Djanggawul, een broer en twee zusters uit de Droomtijd. De broer speelt slechts een ondergeschikte rol. Dat laat zich begrijpen, want oorspronkelijk bevruchtten de Djanggawul-zusters zichzelf, zodat er voor de broer wel bijzonder weinig overbleef. Maar in de mythe heeft hij de functie van bevruchter, en verder haalt hij op alle plaatsen waar het drietal komt de babies bij risten te voorschijn uit de schoot van de continu zwangere en zeer vruchtbare zusters. De Djanggawul trekken namelijk rond door het nog onbewoonde Australië, en de babies die de zusters baren en die de broer in het gras legt zijn de voorouders van de op die plaatsen nu levende stammen. Hun tocht heeft nog niet lang geduurd, wanneer de broer tegen zijn zusters zegt dat hij hun bijzonder lange clitoris wil verkorten, m.a.w. dat hij hun de zelf-genoeg-zame tweegeslachtelijkheid wil ontnemen; want het was met behulp van die clitoris dat de zusters zich oorspronkelijk zelf bevruchtten. Maar de zusters zeggen: nee, en zoals altijd op deze lange tocht is het nee van de zusters voldoende om hun broer hun wil op te leggen. Dan trekken ze weer verder, totdat ze te Mialbungara aankomen, waar de zusters weer het leven schenken aan talrijke kinderen, die daar - terwijl de Djanggawul er geruime tijd verblijven - opgroeien tot mannen en vrouwen. Van de

vrouwen hoort men weinig of niets meer, maar de mannen sloten zich - aldus de mythe - aan bij de broeder der Djanggawul-zusters, die zonder enige twijfel wel enige versterking kon gebruiken. Deze mannen-groep wordt in het vervolg van de mythe ‘de Djanggawul-broeders’ genoemd, terwijl de Djanggawul-zusters blijven die zij waren: de twee vrouwelijke moedergodinnen. Gedurende de gehele tocht hadden de twee zusters heilige tassen meegedragen, waarin heilige symbolen verborgen waren die hun broeder nooit mocht zien, zelfs niet toen tijdens een zeereis de tassen in het water vielen en hij ze er uit redde. Deze tassen lieten de Djanggawul-zusters op een goede dag achter in hun kamp te Mialbungara, toen zij er met hun graafstokken op uit trokken om te fourageren. Terwijl zij ver van het kamp bezig waren, werden zij gewaarschuwd door een vogel, die vertelde dat er met hun heilige tassen plus inhoud iets aan de hand was. Zij vermoedden dat er brand was uitgebroken, en haastten zich terug; maar bij aankomst in het kamp was er niets aan de hand, behalve dan dat hun tassen verdwenen waren. Op de grond waren de voetsporen zichtbaar van de Djanggawul-broeders. Toen de beide vrouwen verdwenen waren, hadden dezen namelijk tegen elkaar gezegd: ‘Het is maar niets gedaan, dat wij mannen zijn.’ Het is niet goed dat wij helemaal niets hebben, aldus redeneerden ze verder, terwijl de vrouwen alles bezitten. Zij gingen daarom naar het stille, verlaten kamp van de twee vrouwen, namen de heilige tassen, de *ngainmara*, met de heilige symbolen, de *rangga*, erin, en keerden naar hun eigen kamp terug. De roof van het vrouwengeheim was een feit. Toen wachtten zij op de komst der Djanggawul-zusters. Bij hun nadering begonnen de mannen te zingen. De beide vrouwen waren bevreesd, niet voor de mannen, maar voor de heilige gezangen, die hun sacrale macht ontleenden aan de heilige *rangga*. Het eerste mannenritueel vond dus plaats met behulp van de religie der vrouwen met hun dansen, hun gezangen en hun parafernalia, en had de bedoeling de vrouwen met hun eigen religie op een afstand te houden. De reactie der beide Djanggawul-zusters op deze situatie is wel buitengewoon typerend. Zij overlegden met elkaar en kwamen tot de conclusie dat zij die religie in het vervolg wel aan de man-

nen konden overlaten, omdat zij in werkelijkheid eigenlijk niets verloren hadden. ‘Wij hebben altijd immers onze baarmoeder nog’, zeiden zij tegen elkaar. Met deze laconieke vernietigende opmerking is de zaak geregeld en zijn de verhoudingen tussen de sexen, zoals zij in de tijd na de oertijd zullen zijn, geregeld.

In de prachtige cyclus van rituele gezangen, die bij de Djanggawul-cultus worden gezongen, en die door Berndt zijn vertaald, hoort men nog iets meer van het overleg van de beide godinnen. Daar zegt de ene tegen de ander: ‘Waarom ontstelen zij het ons in het geheim als spelende kinderen?’ En zij gaven de spelende kinderen hun zin. Er zijn meer samenlevingen waarin de vrouwen met een begrijpend-toegeeflijke glimlach kijken naar de mannen, wanneer deze zich druk maken over politiek of kennistheorie of nog hogere zaken die de mannen met woorden als cultuur en geest plegen aan te duiden, en die de vrouwen beter doorzien dan vele mannen vermoeden. Maar het komt minder vaak voor dat de mannen dit zelf begrijpen, zoals bij de Wulamba, want de liederencyclus en de mythe zijn het exclusief bezit der mannen en het produkt van hun creatieve geest, waarin zij compensatie vinden voor de natuurlijke vruchtbaarheid van de vrouw.

Waaruit bestaat nu het geheim der religie die de mannen roofden? Alle nadruk valt, ook voor de Wulamba zelf, op de *rangga* en de *ngainmara*. Ook hier is het niet noodzakelijk dat de psycholoog zoekt naar een zo juist mogelijke interpretatie van deze symbolen, die nog altijd in de Djanggawul-cultus worden gebruikt. De Wulamba zelf weten wat deze symbolen betekenen. De *ngainmara* zijn de tijdeloze tekenen van de baarmoeder, de *rangga* zijn de symbolen van de penis. De mannen vinden dus in het symbolisch bezit der tweegeslachtelijkheid het tegenwicht dat zij nodig hadden. De heiligheid die van dit bezit op de bezitters afstraalt, maakt dat men een tegenstelling maakt tussen de mannen als de sacrale en de vrouwen als de profane helft van de samenleving, maar de Wulamba-mannen zouden zichzelf niet zijn als zij daaraan niet openhartig toevoegden dat de vrouwen ‘wérkelijk sacraal’ zijn. Daarmee wordt toegegeven dat de mannelijke heiligheid slechts afgeleid is en dat uiteindelijk ook het meest

vergeestelijkte en harmonische symbool nooit geheel het gevoel van inferioriteit tegenover de vrouw kan doen verdwijnen. Ook bij de Wulamba vindt men aanwijzingen dat de identificatie met de vrouw de angst voor haar niet helemaal wegneemt. In hun dagelijks leven zeggen zij van een cohabiterende vrouw dat deze een vis vangt; de twee Djanggawulzusters vangen in de oertijd vissen door met gespreide benen in het water te gaan zitten, zodat de vissen in deze veelbetekenende fuik zwemmen. De volgende twee gezangen uit de cyclus zijn in dit opzicht van betekenis:

*'What is it that blocks us? The whale!*
*As we paddle, we see its gaping mouth. What is that?*
*Spray and sea splash as it moves.*
*We paddle gently, for we see the open mouth of the whale.*
*What is this swimming? Our* ngainmara *mat, swimming under the water.*
*Water swirling! We hear the noise of the water, and of its spray.*
*We saw it out at sea, a long way from Bralgu- spray from the swimming whale.*
*Water rises and swirls, with noise caused by the whale: spray and foam of the whale.*
*As we paddle, we see it swimming. Bralbral calls to the Djanggawul:*
*It is our mat, our basket! Let us take some. The others we leave in sea!*
*Water rises trom the large* ngainmara *mats that they leave behind, swirling waters spraying from them.'*

*'Splashing, a fish swishes its tail as it rises, close to the whale's whiskers.*
*A splashing catfish, turning over on its belly...*
*From Bralgu, from the mouth of the whale...*
*It splashes, its spike protrudes as it swims before the gaping mouth of the whale.*
*Splashing and chasing it. 'I (says the whale) am splashing. I chase this fish, under the water!*

*Touching the fish with its whiskers. The catfish*
*splashes...*
*Splashes before the open mouth of the whale,*
*Spraying, dragging its spike tbrough the sea...*
*And the noise of the sea, being churned up!*
*Waves rising and splashing, caused by the fish...*
*Noise of the water and foam of that fish...*
*Waves spreading out, spraying and splashing, caused by*
*the fish...'*

In deze liederen identificeren de zingende mannen zich met de Djanggawul, die in een kano de zee oversteken. Wat er tijdens het in deze twee gezangen beschreven gedeelte van die tocht gebeurt kan kort als volgt worden samengevat: een walvis verspert de weg - symbool van de heilige *ngainmara*tas en van de uterus -, en terwijl men dit monster tracht te vermijden, zien de reizigers hoe een klein visje voor de open muil van de walvis zwemt en ternauwernood ontkomt. De open bek van de walvis wordt uitdrukkelijk gelijkgesteld met de *ngainmara*-tassen, en de Wulamba-mannen vertelden aan Berndt dat deze de uterus der Djanggawul-zusters betekenen. Het kleine visje dat dan verschijnt en door de walvis zo dicht achtervolgd wordt dat zijn snorharen (= pubes- en labiaharen) het slachtoffer raken, is 'like a *rangga* about to he put inside the *ngainmara*, or a penis entering a vagina (gaping mouth)'. Men herkent gemakkelijk de verslindend-wellustige Xalpén der Selk'nam in deze wijd geopende muil der vrouwelijkheid, die het nietige visje van de man dreigt te verslinden. De psycho-analytisch geïnteresseerde lezer zal zonder bezwaar in deze poëtische marine de draden vinden die sexualiteit, natuur en religie verbinden in het dichterlijk symbool. De Wulamba zullen er geen enkel bezwaar tegen hebben. Hier kan worden volstaan met een verwijzing naar de typisch mannelijke angst - door de psycho-analyse castratie-angst genoemd - die gevonden werd bij de Selk'nam en die zich ook onmiskenbaar manifesteert in het beeld van de verslindende walvissenmuil = *ngainmara* = uterus, die de kleine vis = *rangga* = penis dreigt te verslinden. Aan deze dreiging weet de Wulamba alleen te ontkomen door zich met de

vrouw te identificeren in de roof van het vrouwengeheim, terwijl hij door de erkenning van deze roof als bewijs van inferioriteit zijn psychische energie niet verspilt aan zelfbedrog en superioriteitszwendel, maar deze vrij tot zijn beschikking heeft voor sexueel en maatschappelijk bevredigende menselijke betrekkingen. De nooit volledig uitgeroeide angst op de achtergrond kan in een dergelijke cultuur nooit tot een obsessie worden - nachtmerries schijnen bij dit volk niét voor te komen - en wordt bij iedere herhaling van de cultus gerustgesteld.

Twee volken, twee werelden - dat blijkt reeds bij de vergelijking van de twee variaties op het ene thema van het geroofde vrouwengeheim. Dat wij hier hetzelfde thema hebben bij Selk'nam en Wulamba, kan nauwelijks worden betwijfeld. In beide gevallen is de vrouw in de oertijd zichzelf genoeg. In beide gevallen zijn de mannen volstrekt afhankelijk; terwijl echter de Selk'nam dat niet kunnen toegeven en zeggen dat zij bij de neus genomen werden, erkennen de Wulamba het zonder meer. In beide gevallen ontroven de mannen de vrouwen hun geheim. Bij de Selk'nam is dit geheim op het eerste gezicht niets dan de lege bluf van een masker, maar blijkt bij nader inzien de macht der vrouwelijke sexualiteit te zijn, waartegen de man zich niet opgewassen voelt. De Wulamba noemen zonder veel omslag de dingen bij hun naam, en zeggen dat het geheim baarmoeder heet. In beide gevallen is het resultaat dat na de roof van het vrouwengeheim de mannen, althans voor de buitenwereld, de leiding hebben in maatschappij en gezin. Hun innerlijke zekerheid is minder groot, zodat symbolische rituelen noodzakelijk zijn om hen in hun wankele zelfverzekerdheid te versterken. Van centrale betekenis is - zoals in het vervolg duidelijk wordt - dat het geheim in beide gevallen datgene is wat de vrouw tot vrouw maakt.

## 6 *Het gestolen zoemhout der Keraki - Nieuw-Guinea*

De Keraki zijn een Papoea-volk in Papua, een der delen waarin de blanken Nieuw-Guinea hebben verdeeld. Hoewel Nieuw-Guinea een brandpunt van mythen over het geroofde vrouwengeheim is, bezitten wij met betrekking tot deze mythe geen enkele etnografie die zo'n rijkdom aan materiaal geeft als Gusinde en Berndt, ieder op zijn manier, hebben verzameld over de twee reeds behandelde volken. De oorzaken hiervan zijn van verschillende aard, maar wel staat vast dat in het geval van de Keraki de schuld niet ligt bij de gouvernements-etnoloog F.E. Williams, die dit volk beschreven heeft met de voor hem karakteristieke nuchtere liefde voor mensen en nuchtere liefde voor feiten. Hij beschrijft de Keraki-cultuur als ietwat gedesintegreerd, o.a. door de sneltochten der uit Nederlands Nieuw-Guinea afkomstige Marind-anim, die in een vrij recent verleden als koppensnellers berucht waren. Het besef dat het ‘now white man time’ is, zal bij de Keraki een eventuele reïntegratie stellig niet hebben bevorderd.

Hiermee is allerminst gezegd dat Williams bij de Keraki een sociale en culturele chaos vond. Een van de belangrijkste factoren die hun cultuur in haar verband houden, is de religie en met name de geheime mannenreligie, die ‘the very best of Keraki culture’ is. De opvatting dat de Papoea's op godsdienstig terrein niets anders dan magie kennen, is vrij algemeen. Toch is het bij nadere beschouwing een onjuiste opvatting, vooral als men de Keraki-godsdienst als voorbeeld zou

nemen, die zelfs aan westers-christelijke begrippen van een echte godsdienst beantwoordt en die bijvoorbeeld het gebed kent. Wat de sociale organisatie betreft: de kinderen stammen van de vader af, terwijl de scheiding tussen mannen en vrouwen zo groot is dat Williams zijn werk uitdrukkelijk een studie over de cultuur der mannen noemt, omdat hij over en van de vrouwen zo goed als niets aan de weet heeft kunnen komen. Deze dichotomie doorkruist ook hier weer de zeer belangrijke verdeling van de stam in twee helften, die andere indelingen geheel in de schaduw stelt. Het geheime mannengenootschap kent geheimen waarover men slechts in een gefluisterde geheimtaal spreekt (ook de Wulamba kennen overigens een geheimtaal in hun mannengenootschap). Wanneer een vrouw deze geheimen zou leren kennen, zou dit haar dood betekenen; ook dit is weer een bekend geluid, zoals het evenmin zal verwonderen dat dit voor de vrouw dodelijke geheim ook hier oorspronkelijk van de vrouw afkomstig is.

De Keraki zijn geen jagers, al beoefenen zij ook de jacht; hun voornaamste vorm van voedselvoorziening is wat in het Duits ‘Pflanzertum’ heet en wat in het vervolg lagere of ploegloze landbouw zal worden genoemd. De belangrijkste gewassen zijn daarbij yam, taro en banaan, waarvan vooral de eerste van de allergrootste betekenis is bij voedselvoorziening, economie en religie. De yam is voor een Keraki wat een koe is voor een Friese boer. Een Keraki-huis is eerst een yamschuur en dan pas een woonhuis. Het zijn de mannen die de yam zorgvuldig met hun graafstok planten, zoals - naar het schijnt - yam en man in ieder opzicht een twee-eenheid vormen. De grote god en cultuurbrenger Kambel voerde de verbouw van dit gewas in. Trouwens, de man domineert in ieder opzicht in deze samenleving, waar de vrouw niet direct een slechte, maar wel een lagere plaats inneemt. Toch zijn er enkele mythen die niet in overeenstemming zijn met deze verhouding tussen de sexen, o.a. mythen die betrekking hebben op het centrum van het Keraki-leven, de yam. Kambel mag dan de landbouw hebben ingevoerd, yam en taro en banaan als gewassen zijn niet zijn schepping, maar hebben hun ontstaan te danken aan zijn zoon Gufa, die in een zeer speciale relatie staat tot zijn moeder, Kambel's vrouw Yumar. In de

oertijd, toen er nog geen landbouwgewassen waren, ging Gufa eens, toen hij zich hongerig voelde, op jacht. Al spoedig kreeg hij een casuaris in het oog. Hij nam een pijl, blies zijn adem erop, noemde de pijl Tokunjenjeni en schoot de casuaris. Zijn hond kreeg de vogel te pakken en verslond het dier. Later braakte de hond zijn prooi echter op verschillende plaatsen uit en op die plaatsen ontsproten de landbouwgewassen yam, taro, taitoe en banaan. Er zijn aanwijzingen dat de casuaris als een moedersymbool opgevat moet worden, zodat in dat geval deze mythe een variant is van de veel voorkomende mythe van de ‘zerstückelte Göttin’, waarin een moedergodin wordt gedood, waarna uit haar lichaam de landbouwgewassen ontspruiten. Van betekenis in deze Keraki-variant van de mythe is de pijl, die Tokunjenjeni genoemd wordt. Het heiligste geheim der mannenreligie, het zoemhout - waarvan het geluid bij de geheime riten de stem van een bovennatuurlijk wezen of godheid verbeeldt - heet óók Tokunjenjeni. Nu is dit zoemhout in de oertijd geroofd uit de schoot van Yumar, Gufa's moeder en Kambel's vrouw. Reeds nu rijst het vermoeden dat in deze mythe de fundamenten der cultuur - de landbouwgewassen - hun bestaan te danken hebben aan het feit dat een man met behulp van een aan de vrouw ontstolen geheim een vrouwelijke godheid kan doden. Een gezochte verklaringsmogelijkheid is dit in ieder geval niet, want reeds eerder bleek een der meest geheimzinnige kenmerken van deze geheime geschiedenissen, dat de vrouwen het slachtoffer worden van hun eigen geheim.

In een tweede mythe valt het op hoezeer Gufa - de hoofdpersoon uit het vorige verhaal - de zoon van zijn moeder Yumar is in ieder opzicht. Deze Gufa pleegt in de oertijd namelijk incest met zijn moeder, terwijl vader Kambel afwezig is. Veelzeggend is dat de moeder in deze affaire allerminst slachtoffer is, maar dat zij degene is die afspraakjes maakt en haar zoon zeer actief verleidt. Wanneer vader Kambel merkt dat zijn vrouwen zoon hem bedriegen, vermoordt hij zijn zoon zonder veel omslag - een bewijs dat de verhoudingen in het beroemde Oedipus-complex ook kunnen worden omgedraaid. Yumar ontsteekt in toorn over de dood van haar zoon en geliefde, en laat haar echtgenoot in de steek.

Zij reist naar het Westen en... neemt alle landbouwgewassen mee. De verlaten Kambel is in last, want hij zit niet alleen zonder vrouw, maar ook zonder bestaansmiddelen: de onmisbare landbouwgewassen. Kambel moet dus naar Canossa gaan, en niet dan na veel onderdanige liefdesbetuigingen en kussen weet hij tenslotte Yumar te bewegen naar het Keraki-land terug te keren. Wanneer zij terugkeert, neemt zij ook de landbouwgewassen weer mee.

Deze mythe is van grote betekenis vanwege het verband tussen de vrouwen de landbouwgewassen. Een betekenis die nog meer in het oog springt door het landbouwritueel der Keraki waarin de mannen de yams smeken ‘terug te keren’. Dit is een evidente zinspeling op de mythe, maar een nuchtere cultuurhistoricus zou kunnen zeggen dat dit niet méér behoeft te betekenen dan dat in het verleden de landbouw vanuit het westen de Keraki heeft bereikt. De verklaring gaat echter slechts gedeeltelijk op. Want wanneer de mannen de yams smeken terug te keren uit het westen, zit op het veld een vrouw met gespreide benen, waartussen gekookte vissen liggen, tegen haar genitale aan. Na hun smeekgebed grissen de mannen de vissen ruw tussen de benen van de vrouw weg, smeren het gekookte visvlees aan hun graafstokken, die - zo zeggen zij - hierdoor ‘heet worden’ voor de oogst. ‘Heet’ heeft in dit geval, zoals in vele andere gevallen, betrekking zowel op de natuurlijke als op sacrale heetheid = macht = heiligheid van de vrouwelijke voortplantingsorganen, die blijkbaar onontbeerlijk is voor een goede yam-oogst. Het is dus zo dat bij iedere oogst de mannen de landbouwgewassen moeten terugroepen uit het land waar eens Moeder Yumar er eigenmachtig over beschikte, en dat zij in een ritueel, een psychodrama, zelfs verder gaan en de vruchtbaarheid - noodzakelijk voor een goede oogst - letterlijk uit de schoot van de vrouw moeten wegroven. Deze interpretatie zou kunnen worden doorgewerkt en bevestigd. Het belangrijkste is dat men hier het algemeen religieuze verschijnsel vindt, dat door Jane Ellen Harrison op klassieke wijze is geformuleerd als ‘predone-redone’. Wat eens in de oertijd werd gedaan, moet de mens op dezelfde wijze herhalen, wil het leven voortgang vinden. Zoals eens Kambel de landbouwgewassen uit

de macht der vrouw moest zien te krijgen met erotische middelen, zo moeten elk jaar de Keraki hun oogst, de vruchtbaarheid van hun yams, uit de moederschoot grissen. Hoewel dus realiter de landbouw geheel een mannelijke aangelegenheid is, blijkt ieder jaar opnieuw dat eigenlijk de vrouw de eigenaresse is van de landbouwgewassen.

Er is hier sprake van de roof van een tweeledig vruchtbaarheidsgeheim. In het weggrissen van de vissen tussen de benen van de vrouw erkent de man, dat de oogst niet kan slagen zonder de vruchtbaarheid van de vrouw. Vissen zijn niet alleen in déze cultuur een fallisch symbool: ook de Wulamba kennen het en wel bijzonder expliciet, zoals in het vorig hoofdstuk bleek. Ook elders komen vissen als zodanig voor. De roof van deze vissen vindt bovendien zijn parallel in de roof van het grootste geheim der mannen, het zoemhout, dat ook uit de schoot van de Moedergodin afkomstig is, en dat tegelijkertijd het teken van mannelijkheid bij uitstek is. Bij de Keraki bestaat er bijvoorbeeld een nauw verband tussen zoemhout en jacht, terwijl de jacht als mannelijke bezigheid par excellence geldt, waarin de jongen bij zijn manbaarheidsinitiatie speciaal wordt ingewijd, in tegenstelling tot de landbouw! Men kan hier zelfs spreken van een ritualisering van de jacht, zoals in het algemeen een cultuurvorm die verouderd is en waaraan men om de een of andere reden gehecht is, dikwijls wordt geritualiseerd: president Truman sprak van verschillende Amerikaanse verkiezingsgebruiken kortweg als van ‘eye-wash’, maar hij vergat dat rituelen objectief zinloos, maar subjectief zinvol en dus zeer bevredigend kunnen zijn. Behalve met de jacht is bij de Keraki het zoemhout ook nauw verbonden met het koppensnellen. Als de Keraki-sneller zijn slachtoffer heeft verrast en overvallen, en op het punt staat hem te doden, schreeuwt hij: ‘Tokunjenjeni copuleert met U!’ Het doden van een vijand wordt dus als teken van mannelijkheid beschouwd, maar ook als teken van sexuele mannelijkheid, en wel in naam van het heilige zoemhout, dat eens uit de vagina van Moeder Yumar werd geroofd. Met het geroofde geheim van het zoemhout doodt de man dus dieren (Gufa de casuaris, de initiandus gewoon wild) en mensen (koppensnellen). Met andere woorden: in deze samenleving,

waar de mannen schijnbaar met de grootste vanzelfsprekendheid in ieder opzicht het heft in handen hebben, waar de vrouw een duidelijk lage positie inneemt, hebben deze mannen niettemin zowel bij landbouw, jacht als sneltocht het machtige hulpmiddel nodig dat oorspronkelijk in het bezit der vrouw was.

De desbetreffende mythe van de roof van het vrouwengeheim in deze cultuur, waarop reeds enkele malen werd gezinspeeld, kan uiterst kort worden samengevat. Moeder Yumar, de oervrouw, wekt uiteraard de begeerte van haar echtgenoot op, die zijn verlangen echter niet kan bevredigen, daar Yumar zo gebouwd is dat cohabitatie onmogelijk is. De toegang tot haar wordt namelijk geblokkeerd door een langwerpig lichaamsdeel dan wel voorwerp. Kambel, zijn frustraties moe, neemt op een goede dag dit behaarde (!) lichaamsdeel/voorwerp uit de vagina weg, waarna Yumar voor het eerst menstrueert. Deze voorstelling komt ook in verschillende andere culturen voor en is de uitdrukking van het besef dat copulatie een agressieve daad is, waarbij de vrouw wordt verwond en de man zijn mannelijkheid dus als agressie bewijst, wat een gevoel van onzekerheid doet vermoeden. Het voorwerp dat Kambel uit de schoot van zijn vrouw rooft is - het werd reeds eerder gezegd - het heilige zoemhout, grootst geheim der mannen. Alleen reeds in verband met het feit dat bij het koppensnellen het zoemhout de fallus is, die al copulerend het slachtoffer doodt (homosexualiteit is bij de Keraki een culturele institutie, maar dit zou te ver voeren), kan het zoemhout moeilijk anders worden geïnterpreteerd dan als de penis, die oorspronkelijk het bezit is van de zelf-genoeg-zame en tweegeslachtelijke oervrouw, en die de man deze machtige oermoeder moet ontroven.

Het vrouwengeheim is in deze cultuur dus: tweegeslachtelijkheid. De man steelt echter alleen de penis, zijn eengeslachtelijkheid, zijn potentie. Ook hier ervaart de man zijn inferioriteit voornamelijk sexueel, d.w.z. als castratie-angst, zoals bijvoorbeeld bleek uit het poëtische beeld der Wulamba met de walvismuil en het kleine visje. In tegenstelling met de Wulamba accentueren de Keraki echter niet de bisexualiteit. Er kan hier herinnerd worden aan het feit dat in de verschil-

lende besnijdenisriten nu eens het accent ligt op de een-, dan weer op de tweegeslachtelijkheid. Met betrekking tot de Keraki kan men dus vaststellen dat het geheim de vrouwelijke superioriteit der tweegeslachtelijkheid is, waaruit de man zijn mannelijkheid wil bevrijden, maar dat deze mannelijkheid de tekenen van haar herkomst heeft bewaard, zodat de man gedwongen is die herkomst geheim te houden en de impliciete inferioriteit door agressie te compenseren. Geslachtsgemeenschap als mannelijke agressie is niet tot de Keraki beperkt: in allerlei culturen spreekt men openlijk van de fallus als wapen en zelfs bedekt van de copulatie als moord. De angst dat men niet een man is, is bij de Keraki zo groot, dat men in hun geheime genootschap speciale maatregelen treft om te verhinderen dat de mannen ten gevolge van homosexuele omgang zwanger zullen worden! Dit bewijst dus - zoals reeds eerder werd uiteengezet - dat een zwaar accent op de eengeslachtelijkheid bisexuele fantasieën inderdaad activeert, maar dat men, juist uit een gevoel van onmacht in de identificatie met de vrouw, ook een vernedering kan voelen en liever de weg der fallische agressie kiest.

De psychologische achtergrond van de verhouding tussen de sexen bij de Keraki bleek hetzelfde thema te zijn dat ook bij Selk'nam en Wulamba werd gevonden, waarop dit volk door verschillende factoren, die niet álle genoemd konden worden, zijn eigen variatie heeft gemaakt. Behalve een zuiver psychologisch aspect bleek de roof van het vrouwengeheim bij deze Papoea's ook een economische kant te hebben, daar er een tegenstelling tussen landbouw en jacht merkbaar werd die ook in verband stond met de tegenstelling tussen mannen en vrouwen. In dit verband is het koppensnellen niet zonder betekenis. Er bestaat een scherp onderscheid tussen *guwari*, gevecht en oorlog, en *muko*, sneltocht. Deze laatste heeft een geheel eigen karakter en is in hoge mate geritualiseerd en gesacraliseerd. Behalve van een knots en versierde pijlen maakt men bij de sneltocht ook gebruik van *parasi* genoemde voorwerpen, waarvan de betekenis niet vaststaat; maar juist deze lacune in onze kennis bewijst dat het een praktisch nutteloos en zinloos voorwerp is, dat alleen rituele en symbolische betekenis heeft. Bij de voorbereiding van een sneltocht verza-

melen de mannen zich buiten het dorp, als gold het een initiatie, en zij vieren daar een feest waarvan de vrouwen absoluut uitgesloten zijn. Een onderdeel van dit feest zijn magische riten, die het succes van de tocht moeten verzekeren. Deze riten nu zijn onmiskenbaar jachtriten! Men breekt de beenderen van de wallaby, een kleine kangoeroesoort, die - voorzover de Keraki de jacht beoefenen - hun voornaamste wildsoort is. De vijand/slachtoffer wordt überhaupt gelijkgesteld met een stuk wild: wanneer de koppensnellers straks met een kop thuiskomen, zullen zij in het lied van de 'overwinning' zingen: 'Wij brengen wallaby!', als jagers die van een goede jacht terugkeren. Ook het overwinningsfeest is een exclusief mannelijke aangelegenheid, waarbij de vrouwen onder geen beding toegang hebben, en waarbij ook de gelijkstelling van slachtoffer en gedood dier tot uitdrukking komt. Die gelijkstelling wordt bovendien mythisch gegarandeerd door het feit dat god Kambel de eerste koppensneller was die op jacht een wallaby doodde, die eens een mens was.

Wat is nu de zin van alles wat zich afspeelt tussen het voorbereidingsfeest en het overwinningsfeest? Men zou een sneltocht evengoed een sluiptocht kunnen noemen, en zelfs het woord sluipmoord is naar onze begrippen hier niet misplaatst. De vijand wordt beslopen en meestal in de rug aangevallen. Williams verspilt hieraan weinig woorden en noemt het 'murder in company'. Niettemin bewijst een Keraki met een dergelijke rituele sluipmoord zijn mannelijkheid. Het verband tussen een en ander is voor ons niet zonder meer duidelijk. Wanneer twee Keraki's ruzie hebben, kan het voorkomen dat de ene voor de voeten van de andere een geprepareerde, gesnelde kop neerlegt en daaraan uitdagend toevoegt: 'Ben jij man genoeg om een kop te snellen?' Dit begrip van mannelijkheid kan onmogelijk alleen maar verband houden met fysieke kracht, durf, moed en derg., daar deze eigenschappen beslist niet karakteristiek zijn voor een koppensneller. De omstandigheid dat een sneltocht scherp wordt onderscheiden van gevecht en oorlog - waarin dus de genoemde eigenschappen wèl gedemonstreerd kunnen worden -, gepaard aan het ceremoniële karakter van het koppensnellen, geven in ieder geval de richting aan waarin het antwoord moet worden ge-

zocht. Door velen is de mens reeds het symbool-dier genoemd, en het is inderdaad verbluffend in welke mate het leven van de mens door symbolen en symbolische waarden wordt beheerst. En de regel dat het doel de middelen heiligt, blijkt ook in onze samenlevingen, als puntje bij paaltje komt, onuitroeibaar, ook wanneer het doel een symbolisch doel is.

Voor een Keraki is het doel van een sneltocht een symbolisch, maar niettemin zeer reëel goed. Zij zeggen dat door de moord de naam van de koppensneller verduurzaamd wordt. De wijze waarop dit geschiedt, verdient echter de aandacht. De naam van het gesnelde slachtoffer geeft men aan een kind der Keraki. Peetvader en petekind heten in dit geval beide *tahori*, zodat men kan zeggen dat wat bij ons op natuurlijke wijze gebeurt, wanneer een kind naar ouder of grootouder wordt genoemd, bij dit volk op on-natuurlijke, culturele manier plaatsvindt: de niet-natuurlijke peetvader vereeuwigt zichzelf in het petekind, dat de naam draagt van zijn slachtoffer. Blijkbaar is de kracht van de eigen naam - en van de eigen mannelijkheid - niet groot genoeg. Dat dit vaderschap op een sexuele basis berust, zij het een symbolisch sexuele, blijkt uit de omstandigheid dat men het doden van het slachtoffer als een agressieve copulatie aanduidt: ‘Tokunjenjeni copuleert met U!’ Met het agressieve fallussymbool dat in de oertijd de oermoeder werd ontstolen, rooft de koppensneller een naam voor een kind en bewijst dusdoende ook zijn vaderschap! In de jagersculturen wordt het doden van het wild veelvuldig als cohabitatie opgevat. Maar nooit zal men daar iets vinden wat op deze koppensnellerssymboliek ook maar in de verte lijkt. Hoe kan de wallabies-jagende Keraki, die in de landbouw het vruchtbaarheidsgeheim moet stelen uit de schoot van een vrouw, worden tot een mensenjager die de moord als een coïtus opvat, op grond waarvan hij als vader aan een kind een naam kan geven? Deze vraag kan slechts in het laatste gedeelte van dit boek volledig worden beantwoord. Vast staat in ieder geval dat de Keraki ook als koppensneller in de eerste en laatste plaats een jager is. Gezien het feit dat hij in het dagelijks leven in de eerste en laatste plaats landbouwer is, maar dat hij in mythe en rite het geheim van de landbouw, de groeikracht en de vruchtbaar-

heid, moet ontlenen aan de vrouw, die het oorspronkelijk bezat, terwijl hij bij het koppensnellen kennelijk zijn mannelijkheid wil bewijzen en versterken, kunnen we nu reeds voorlopig (veronder) stellen, dat de psychische constellatie van mannelijke angst voor vrouwelijke superioriteit en eigen inferioriteit ook betrokken is op de beide bestaansbronnen. De man staat in een ondubbelzinnige verhouding tot de jacht. Zijn verhouding tot de landbouw is, ondanks de dagelijkse schijn van het tegendeel, dubbelzinnig en staat dan ook in nauw verband met de roof van het vrouwengeheim. Het koppensnellen maakt de indruk van een nieuw soort van jacht, die blijkbaar een noodzakelijk geworden bewijs van mannelijkheid is.

Wanneer men de gegevens en symbolen uit de Keraki-cultuur zou vergelijken en aanvullen met de gegevens uit andere koppensnellersculturen, dan zou er een veel pregnanter en markanter beeld ontstaan dan nu het geval is. In dit stadium zou dat echter een voorbarig mengelmoesje worden, zodat het de voorkeur verdient de open stukken van deze legpuzzel voorlopig open te laten. Er werd reeds gezegd dat de cultuur van de Keraki door invloeden van buitenaf hier en daar enkele scheuren vertoont. Wat de roof van het vrouwengeheim echter betreft - deze laat ook bij dit volk aan duidelijkheid niets te wensen over. In den beginne was er de autarkische vrouw. Haar autarkie verraadt zich niet in een fysieke machtspositie, maar wel in een tweegeslachtelijke compleetheid, waaraan geen man te pas behoeft te komen, en waar god Kambel niet eens aan te pas kán komen. Pas als hij haar het zoemhout ontrooft, dat later het centrale geheim van het mannengenootschap wordt, en het met de woorden ‘Voortaan zal dit de man toebehoren!’ aan zijn borst drukt, heeft de man zijn inferioriteit min of meer overwonnen en kan zijn mannelijkheid fallisch agressief bewijzen. Het geheim van de mannen was eens het bezit der vrouw. Ook hier vindt men dat geheim op die verborgen plaats van haar lichaam, waar de vrouw het meest vrouw is. ‘Their mythology means something very real to them’, aldus Williams.

## *7 De rode rokken van de Dogon - West-Afrika*

In het uitgestrekte domein van de menselijke geest, waartoe ook de symboliek van het geroofde vrouwengeheim behoort - evenzeer als het hindoeïsme, de muziek van Bach en de filosofie van Plato - hebben vele variaties op dit thema een eigen karakter en een aparte waarde voor degene die zich erin verdiept. Trots protest staat naast harmonische vitaliteit, norse heerszucht naast lachwekkende zelfoverschatting, hol traditionalisme naast diepzinnig symbolisme - om enkele van de mogelijkheden van menselijk leven te noemen die men hier ontmoet. De mogelijkheid die de Dogon hebben verwerkelijkt, verdient bijzondere aandacht.

De Dogon zijn een volk van Soedannegers in West-Afrika, dat voornamelijk leeft van landbouw. Men verbouwt geen knolgewassen, zoals de Keraki, maar voornamelijk gierst, en verder aardnoten, bonen, mais, etc. Deze gewassen zijn latere, in sommige gevallen zelfs recente import, en een belangrijk punt van overeenkomst met de Keraki mag dan ook niet onvermeld blijven: beide volken beoefenen een ploegloze landbouw. West-Afrika heeft, zoals andere delen van Afrika, een bewogen geschiedenis gehad, waarin de invloeden van verschillende hoog ontwikkelde beschavingen zo groot zijn geweest, dat ze nu nog merkbaar zijn. Zelfs bij een zgn. barbaars en primitief volkje als de Bambara mag men bijvoorbeeld niet vergeten dat er gedurende lange tijd in de hoofdstad een Koran-school heeft gestaan. Maar reeds vele eeuwen vóór de Islam hebben de oude beschavingen van de Middellandse Zee

tot in dit deel van Afrika hun invloed doen gelden. Het wekt dan ook geen verwondering dat men hier grote koninkrijken vindt, met sacrale koningen, ministers, leger en vloot, de tegenstelling tussen ‘kerk’ en staat, brons- en ijzertechniek, standen, en gespecialiseerde beroepen. De Dogon schijnen door al deze dingen echter maar uiterst weinig beroerd te zijn, behalve dan in geestelijk opzicht. Maar de invloeden van deze aard hebben zij op boeiende wijze geïntegreerd en een Dogon-stempel gegeven. Op hun uit de vlakte verrijzende bergplateaus hebben zij hun zelfstandigheid zeer lang weten te handhaven en daarbij eeuwen lang een geestelijke cultuur geheim weten te houden, die wellicht altijd hun geheim gebleven zou zijn als niet dit bijzondere volk in contact was gekomen met een bijzonder mens: de Franse etnoloog Marcel Griaule. Zijn publikaties over de levensbeschouwing en het wereldbeeld der Dogon hebben grote verbazing en dus kritiek gewekt. Het scheen ongelooflijk, dat 1) een volk in een deel van de wereld dat de blanken reeds eeuwen lang kenden, zo lang hun geheimen hadden weten te bewaren, 2) een zgn. primitief volk een filosofie en theologie kon ontwikkelen en bewaren, die - om met Griaule zelf te spreken - gemakkelijk naast die van het christendom kunnen staan. Intussen hebben de ontdekkingen van Griaule, die gebaseerd zijn op een zeer grote kennis van taal, cultuur en mensen, algemene erkenning gevonden. Dat hij zijn informaties van ingewijden, d.w.z. van een élite van connoisseurs heeft ontvangen, spreekt tenslotte even vanzelf als dat men zich voor de interpretatie van Kafka niet wendt tot een polderwerker. Ook de minder doorwrochte symboliek van een Melanesisch geheim mannengenootschap kan men slechts uit de mond van een ingewijde vernemen.

In den beginne waren - ook bij de Dogon - de vrouwen de baas. Zij waren het die ontdekten hoe men maskers moet vervaardigen, en zij waren het die de maskers tot het exclusief bezit der vrouwen maakten. De mannen kwamen in opstand tegen de vrouwen, roofden de maskers en bewaarden deze in de grot van de Awa, het geheime mannengenootschap. Dat is een van de versies van de mythe van het geroofde vrouwengeheim bij de Dogon. Het masker is - het is in alle

boeken over primitieve kunst al gezegd en herhaald - een realiteit. Door middel van het masker identificeert men zich met een meestal bovenmenselijke werkelijkheid, zodat men aan die werkelijkheid deel heeft en die werkelijkheid ís. Bij de Dogon moet de betekenis van het masker echter nader worden omschreven. Het is een wapen in de strijd tegen de dood, in 'la lutte contre la pourriture des formes', zoals Griaule het uitdrukt. De Dogon rebelleert niet tegen de dood in het algemeen, hij verzet zich tegen de dood die het lichaam tot ontbinding brengt. Dat de ziel voortbestaat spreekt voor hem vanzelf, maar daarmee is het laatste probleem van de mens niet opgelost. Niet de eeuwigheid van het leven - die spreekt vanzelf - maar de onsterfelijkheid van het individu staat voor de Dogon op het spel. Daarom dienen de maskers als nieuw toevluchtsoord, als nieuwe verschijningsvorm voor de persoonlijkheid, die uit het stervende lichaam is gevlucht. Het masker wordt niet uit altruïsme vervaardigd. Men vreest de doden die zonder nieuwe woonplaats rondzwerven, ongrijpbaar, gevaarlijk. Heeft men eenmaal voor de zonder lichaam ronddolende ziel een masker gemaakt, dan kan men bovendien deel krijgen aan de macht van de dood. De kunst ontstaat bij de Dogon met de dood, zegt Griaule, maar dat komt doordat de kunst zich richt naar het onzichtbare, onvergankelijke leven achter de dode vorm. Wij kunnen nog een stap verdergaan en herinneren aan de angstige jongen die zich met 'het boze ding' vereenzelvigt. Door middel van het masker identificeert men zich met het gevaar dat men in de dode vreest, en door dezelfde identificatie heeft men deel aan de macht die in het gevaar opgesloten ligt. Wanneer men door vereenzelviging de dode ís, heeft men de dóód overwonnen. En tegelijkertijd heeft men de dode recht gedaan, hem een nieuwe woonplaats en verschijningsvorm verschaft, en hem opgenomen in de half zichtbare, half onzichtbare keten der generaties, die het voortbestaan van volk en cultuur garandeert. Zo kan men in het kort het 'Leitmotiv' der Dogon-cultuur omschrijven. En dit motief berust uiteindelijk weer op de roof van het vrouwengeheim, zodat men kan zeggen, dat, zo ergens deze mythe centrum en fundament van een cultuur is, dit bij de Dogon het geval is.

Dit volk kent in ieder geval drie varianten op het thema van het geroofde geheim. De eerste speelt zich af aan het begin der tijden, op de grens van eeuwigheid en tijd, waar alleen goddelijke machten de kosmos bewonen. De tweede vindt plaats in wat men de mythische prehistorie der Dogon zou kunnen noemen, bij een mythisch volk dat misschien te zien is als de oorspronkelijke bewoners van het land waar nu de Dogon wonen. De derde variant heeft betrekking op de mythische oertijd der Dogon zelf. Door alle drie mythen loopt één letterlijk rode draad. Reeds aan de aanvang aller tijden staat een raffia-rok van rode vezels in het centrum. God, Amma, schiep de aarde. Zij lag daar, uitgestrekt als een vrouw. Een mierennest was haar vagina, een termietenheuvel haar clitoris - een symboliek waaraan wij in onze tijd van psychoanalyse en experimentele poëzie ons niet zullen stoten. Toen Amma haar in begeerte wilde naderen, verhief zich de clitoris, toonde zijn mannelijkheid en versperde Amma de toegang. Deze hakte de clitoris af, met het gevolg dat tegen Gods eigen bedoelingen in als vrucht van zijn gemeenschap met Moeder Aarde niet een tweeling werd geboren, maar een eengeslachtelijke eenling. De naam van deze eerstgeborene was Jakhals. Amma verwekte daarna nog bij Moeder Aarde Nommo, een androgyne hemelgeest, die zich in de filosofie der Dogon als stoffelijke levenskracht in het water openbaart: ‘l'humidité est dans tout’. Nommo is de ideale tweeeenheid der bisexualiteit, maar hij is te laat gekomen, zoals zal blijken. Toen hij zijn zwijgende, geschonden moeder zag liggen, kreeg hij medelijden en bracht haar een raffia-rok. Deze diende niet alleen om haar door Amma geschonden geslachtelijkheid te verbergen, maar ook om de vochtige levenskracht, die onontbeerlijk is voor alle vruchtbaarheid, te kunnen beschermen. Jakhals zag de rok en werd door begeerte overmand. Hij trachtte de rok te grijpen en de worsteling tussen moeder en zoon, die volgde, eindigde - zoals altijd, wordt er uitdrukkelijk aan toegevoegd - in de overwinning van de man. De worsteling eindigde echter ook in de eerste moeder-zoon-incest. Ten gevolge hiervan kreeg Moeder Aarde haar eerste menses, Haar raffia-rok werd tot in iedere vezel bloedrood. De vrouw, die al vanaf het begin

de oorsprong van alle kwaad was geweest, was nu voor Amma in het geheel niet meer acceptabel: hij wendde zich van Moeder Aarde af en besloot, zonder hulp van de vrouw mensen te scheppen. Nommo, die begrepen had dat Jakhals tot zijn boze en fatale daad was gekomen omdat hij ééngeslachtelijk was, zorgde er daarom voor dat de door Amma geschapen mensen zowel een mannelijke als een vrouwelijke ziel kregen. Bij de man zetelde de vrouwelijke ziel in de voorhuid, bij de vrouw zetelde de mannelijke ziel in de clitoris. Maar daar Nommo voorzag dat dit in de praktijk des levens moeilijkheden met zich mee zou brengen, besneed hij de man. Toen deze eerste man bij zijn vrouw een kind had verwekt, bleek bij de geboorte de clitoris buitengewoon pijnlijk en hinderlijk te zijn. Een onzichtbare hand verwijderde toen gelukkig dit orgaan.

Deze merkwaardige leer der menswording is een soort van combinatie van de scheppingsgeschiedenis uit Genesis, de cosmologie van Thales en de psychologie van Jung, met enerzijds een beeldend realisme dat de menselijke ziel zonder geslachtsorganen ondenkbaar en onbestaanbaar acht, en anderzijds een modern zelfbewustzijn dat weet heeft van de incongruentie tussen lichaam en ziel, speculatie en feitelijkheid. Als in iedere andere levensbeschouwing trachten de Dogon in deze mythe het antwoord te vinden op de vraag naar de oorsprong van het kwaad. En wanneer de mens, gewoon of filosofisch, vraagt naar de oorsprong van het kwaad, dan vraagt hij naar de oorzaak van het leed en van de dood. Voor de Dogon ligt het antwoord in de verhouding tussen de sexen. Om precies te zijn: de vrouw krijgt de schuld, evenals in Genesis. Op zichzelf kan men de mythe ook anders interpreteren, en zeggen dat God Amma in zijn jaloezie maar niet zo onbehouwen had moeten zijn om met één houw Moeder Aarde te verminken. Niet aldus de Dogon. Voor hen is de vrouw *origo mali*, omdat Moeder Aarde obstructie pleegde toen Amma de weg versperd vond. Ons van ieder oordeel in deze kwestie onthoudend, kunnen we in ieder geval vaststellen dat in den Dogon-beginne Moeder Aarde *beide* had en God Amma slechts één. Daarmee is tevens vastgesteld dat het euvel der eengeslachtelijkheid niet bij de eerstgeboren zoon

Jakhals, maar bij God zelf zijn oorsprong vindt. Psychologisch kan deze theologie dan ook alleen betekenen dat Amma jaloers is op de vrouw, die alles heeft en compleet is, en dat hij uit jaloezie wraak neemt. De oude Ogotemmêli, die Griaule deze mythe vertelde, zegt van het feit dat de eerste poging tot cohabitatie mislukt: ‘De clitoris is de gelijke van het vreemde (! d.w.z. mannelijke) genitale, de vereniging zal niet plaatsvinden.’ En nadat de in zichzelf complete Moeder Aarde, die zowel penis als vagina had, door de ruwe hand van Amma van de eerste is beroofd, gaat het van kwaad tot erger met de schepping. Amma was machtig genoeg om Moeder Aarde te scheppen, maar ten gevolge van de opstandige clitoris en zijn gefrustreerde woede is hij niet meer in staat een tweeling te verwekken, zoals in zijn bedoeling lag. De eengeslachtelijke Jakhals, symbool van mannelijke onvolledigheid, krijgt weliswaar een bisexuele broer, maar daarmee is het kwaad der eengeslachtelijkheid niet de wereld uit. Wat de bisexuele Nommo aan zijn moeder goedmaakt, wordt weer en nog grondiger bedorven door Jakhals. In de mythe blijven eengeslachtelijkheid en tweegeslachtelijkheid elkaar afwisselen als werkelijkheid en ideaal, nadat de alomvattende Oermoeder van het geheim der bisexualiteit is beroofd.

Voor de Dogon is ook bij de incest tussen moeder en zoon de vrouw weer de schuldige. ‘De zonde met Jakhals heeft de aarde bezoedeld en dat heeft de wereld ontwricht’, zeggen zij. Jakhals treft kennelijk geen schuld. Uiteindelijk komt het hierop neer, dat de vrouw haar bisexualiteit niet gegund wordt en dat alleen mannelijke bisexualiteit als ideaal geldt. Amma kan de compleetheid van Moeder Aarde niet verdragen. De eengeslachtelijke Jakhals kan niet verdragen dat zijn bisexuele broer zo veel mogelijk goedmaakt wat aan hun moeder werd misdreven. Vindt men bij Amma echter alleen frustratie en gevoelens van inferioriteit en wraak, bij Jakhals manifesteert zich het verlangen naar completering der mannelijke eenzijdigheid. De rok, die afkomstig is van de bisexuele Nommo, wil hij zich toeëigenen. Dat dit verlangen tot incest leidt, is onvermijdelijk. Identificatie met de moeder is ook vereniging met de moeder. Uitdrukkelijk wordt vermeld dat de Dogon iedere geslachtsgemeenschap van man en vrouw

zien als een herhaling van de worsteling tussen Jakhals en diens moeder, waarbij de schuld en de onreinheid der incest op rekening der vrouw komen, terwijl de man zich alleen maar revancheert. Als zoon van Jakhals immers steelt in de Dogon-godsdienst iedere man de rok van raffia-vezels. Deze rok is het vruchtbaarheidsgeheim, zoals nog uitvoerig zal blijken. Door deze rok te stelen kan Jakhals en iedere nakomeling van Jakhals worden tot Nommo. De gehele symboliek der mythe wordt doorzichtig, wanneer men eenmaal onderkent dat Jakhals de alledaagse werkelijkheid van de Dogon-mannen is en dat de bisexuele Nommo hun ideaal is, dat zij - zoals nog ter sprake komt - in hun geheime mannengenootschap ritueel verwerkelijken. De vrouw blijft telkens dezelfde: Moeder Aarde. De mannen wisselen, waarbij men in aanmerking moet nemen dat hun mythische volgorde ook de psychologische is. Amma is God de schepper en als zodanig het prototype van de Dogon-man, die - zoals de mannen in de andere culturen, die reeds ter sprake kwamen - zich bedreigd voelt door de compleetheid der vrouw, waardoor zijn mannelijkheid overbodig wordt: de clitoris is de gelijke van zijn penis, zoals uitdrukkelijk wordt gezegd. Hij hakt die clitoris af en verschaft zich met geweld toegang, maar op hetzelfde ogenblik heeft hij de wereld onderhevig gemaakt aan de spanning tussen twee eengeslachtelijke sexen, en het resultaat kan niet uitblijven in de vorm van een eengeslachtelijke zoon, de werkelijkheid van de Dogon-man. Na de realiteit schept/verwekt de Scheppergod het ideaal Nommo, zoals het ideaal altijd komt na de werkelijkheid, omdat het uit het gemis der realiteit ontstaat. Jakhals is tenslotte de man die zijn eengeslachtelijkheid compenseert door de diefstal van de vezelrok: de eerste roof van het vrouwengeheim. Door deze diefstal kan Jakhals worden als Nommo, de androgyne mens, nee, de androgyne man. Dat Nommo de rok eerst aan Moeder Aarde geeft, is hiermee niet in strijd. Deze sublieme hemelgeest staat als ideaal boven de strijd der partijen, en wat hij aan zijn moeder geeft is geen mannelijkheid, maar het symbool van haar vrouwelijke vruchtbaarheid. Wanneer men eenmaal het ideaal der mánnelijke tweegeslachtelijkheid heeft bereikt, kan men du haut de son grandeur de vrouw haar

vrouwelijkheid gunnen. En de Dogon zijn theologen genoeg om althans vanuit het ideaal te kunnen denken; wat iets anders is dan naar het ideaal toe te leven. Drie mannen dus tegenover één vrouw, die van alles de schuld krijgt, eerst van haar compleetheid, die de man haar niet gunt, dan van de verkrachting en de roof, door de man gepleegd. De werkelijke man in zijn eengeslachtelijk gemis kan het ideaal der bisexuele mannelijkheid slechts bereiken wanneer hij al het minder ideale in zijn bestaan - het eengeslachtelijke, de incenstueuze verlangens - op de vrouw projecteert. Daarom gaan de mannen vrijuit en daarom zijn zij solidair. Nommo, de sublieme, autarkische geest, is wel een liefhebbende zoon, maar zijn liefde gaat niet zo ver dat hij zijn moeder in haar oorspronkelijke tweegeslachtelijkheid herstelt. Integendeel, hij begrijpt waarom Jakhals incest pleegt, en tracht herhaling te voorkomen wanneer de mensen geschapen worden. Het schijnt bij die schepping alles eerlijk verdeeld: mannen én vrouwen tweegeslachtelijk, en mannen én vrouwen om praktische redenen resp. van het ander-geslachtelijke lichaamsdeel beroofd. Wat er zich echter in deze mythe in de godenwereld heeft afgespeeld, lijkt bepaalt niet op een eerlijke verdeling. In de volgende mythen, die de verdere lotgevallen van de mens tot onderwerp hebben, zal blijken dat het ook tussen mannen en vrouwen niet tot een eerlijke verdeling komt.

Theologie is altijd en overal een hachelijke bezigheid. De theoloog móét een systeem maken. Maar enerzijds kan hij zich niet uitleven in een logisch sluitende constructie - zoals de filosoof - omdat zijn systeem moet worden opgebouwd uit symbolisch materiaal. Anderzijds kan hij de eigen ‘logica’ der symbolen niet volledig eerbiedigen, omdat deze te concreet en te exuberant zijn voor het abstracte en strakke systeem dat hij nodig heeft. Overal en altijd zoeken de theologen naar een wankel compromis tussen systeem en mythologeem, proberen zij zonder succes de ‘Wirklichkeit der Seele’ te verbinden met de gepostuleerde werkelijkheid van het begrip. In onze eigen cultuur zijn de theologen al tweeduizend jaar bezig met zoeken naar de abstracte g.g.d. van hun mythologemen, om maar niet te spreken van de brug die

zij trachten te construeren tussen mythe en wetenschap. Zij zijn nog nooit geslaagd. Ieder theologisch systeem wringt, omdat het op twee gedachten hinkt. Dat is ook het geval met de theologiserende mythe van de Dogon, die in de vorige alinea's vermeld werd. De nu volgende verhalen spelen zich echter af in de zuiver mythische sfeer, waarin alleen de expressionistische dynamiek van het symbool geldigheid heeft. In deze mythen wordt niet het compromis van het systeem gezocht, maar de uitdrukking van wat de mens beweegt. Theologen hebben steeds de neiging een gedeelte van die menselijke werkelijkheid onder de tafel te laten vallen en op te offeren aan hun systeem. Bij de Dogon is het niet anders, ondanks alle diepzinnigheid. Maar in hun onverbloemd expressionistische mythen vinden wij de menselijke realiteit, die zij in hun theologie hebben weggemoffeld. Bij hun theologie vraagt men zich af waarom Nommo de rok van kleurloze vezels niet ter completering aan de eengeslachtelijke Jakhals heeft gegeven, die dit vrouwelijk vruchtbaarheidssymbool zo nodig had; waarom hij die rok gegeven heeft aan Moeder Aarde, zodat Jakhals dit complement moest roven en door de roof van de *kleurloze* rok een *rode* rok maakte. Goden dienen toch te weten wat zij doen! Waarom moest Jakhals incest plegen en bloed doen vloeien? Echte mythen geven het antwoord.

In de oertijd leefden in Dogon-land de Andumbulu. Een vrouw van dat volk vindt op een dag de rode rok van Moeder Aarde (die - o, theologische systematiek! - dus niet in het bezit van Jakhals is, maar nog altijd vrouwelijk eigendom is). Zij trekt de rok aan. Als haar man haar zo ziet wordt hij dodelijk bevreesd. Daar het kledingstuk blijkbaar gevaarlijk voor mannen is, verbergt zij het in haar graanschuur. Een buurman vertelt dan aan haar echtgenoot dat het geheimzinnige ding in de graanschuur van zijn vrouw een masker is. De echtgenoot gaat de graanschuur binnen, zoekt en vindt en steelt de rode rok en trekt die aan. Maar nu jaagt hij op zijn beurt zijn echtgenote de schrik op het lijf. Deze vlucht, maar haar man achtervolgt haar, totdat zij een heenkomen zoekt in het menstruatie-verblijf van het dorp. Hoeveel macht de man ook gekregen moge hebben, voor deze grens moet hij halt-

houden. Het verband tussen de rode rok en de vrouwelijke vruchtbaarheid, dat in de eerste mythe al onmiskenbaar was, wordt hier uitgebreid tot het graan. Daarop wijst het feit dat de rok nogal geheimzinnig verborgen wordt in de graanschuur van de vrouw. Verder is bijzonder merkwaardig de gelijkstelling van rok en masker. Ook het masker was eens eigendom der vrouwen, dat de mannen slechts door diefstal in bezit hebben weten te krijgen. Nu is het masker een machtig geheim van het mannengenootschap in zijn strijd tegen de dood. Het masker is het wapen van de vereenzelviging, en wanneer nu de rode rok een masker wordt genoemd, is er alle reden te veronderstellen dat ook de rok deze functie heeft. Door middel van de rok, die oorspronkelijk bezit van de vrouw is, kan de man zich dus met de vrouw identificeren. Hij trekt de rode rok dan ook aan. En ook hier zien we weer - zoals bij Selk'nam, Wulamba en Keraki - dat de man de vrouw verschrikt en op een afstand houdt met behulp van wat in feite het eigendom van de vrouw is. Niet vergeten mag worden dat de rok rood is, dat iedere vezel geverfd is door het menstruatiebloed van de eerste vrouw, Moeder Aarde. De bedoeling van de identificatie wordt dan geheel duidelijk. De man is bezeten van angst voor de vrouw in haar bloedrode vruchtbaarheidsaspect, en in zijn angst vindt hij geen ander verdedigingsmiddel dan de identificatie met haar. Hij rooft haar rok, d.w.z. haar geheim, en het bloed is voor hem het teken van zijn agressieve overwinning; want was het niet zijn prototype, Jakhals, die het bloed deed vloeien? Maar zo ergens, dan wordt hier duidelijk, dat ook het diepste en schoonste symbool - en te oordelen naar kleurenfilms en kleurenfoto's zijn deze raffia-rokken werkelijk bijzonder mooi - slechts de afgeleide werkelijkheid van de wensdroom is, en bij de confrontatie met de banale, maar werkelijke werkelijkheid geen stand houdt. Als de man de rode rok heeft aangetrokken en zich dusdoende het machtige geheim heeft toegeëigend, slaat de vrouw op de vlucht. De man is heer en meester en achtervolgt haar. Maar wanneer hij met zijn prachtige menstruatie-symbool komt bij het verblijf waar de vrouwen van het dorp werkelijk menstrueren, blijft hij staan. Het symbool verbleekt voor de werkelijkheid.

('Hebben wij niet altijd nog onze uteri?', vroegen de Djanggawul-zusters laconiek.) De vraag waarom in de theologie Jakhals niet de kleurloze rok krijgt, die hem zonder bloed en zonder conflict tot een harmonisch androgyn hemelwezen gemaakt zou hebben, kan nu worden beantwoord. In de theologie kan men abstract beginnen met een kleurloze rok, in het leven moet men beginnen met de werkelijkheid van een rode rok. Uit angst daarvoor vereenzelvigt de man zich met de vrouw, en het identificatiemiddel bij uitstek, het masker, is dan ook de veelbetekenende schakel tussen de angst voor en het aantrekken van de rok. Achteraf kunnen de mannen hun ijdelheid dan strelen en zichzelf wijsmaken dat zij in hun agressieve superioriteit het bloed voor het eerst deden vloeien, maar al het water van de zee kan de rode raffia-rok en de mannelijke angst ervoor niet ontkleuren.

De derde Dogon-mythe van de roof van het vrouwengeheim speelt zich af in het leven der Dogon zelf, en wie verwacht dat nu alles aan het licht zal komen wat door de theologie opzij werd geschoven, komt niet bedrogen uit. Twee Dogon-vrouwen waren bezig in het bos, toen zij het geluid van trommels en zoemhouten hoorden. Zij slopen naderbij en ontdekten de Andumbulu, die feest vierden. Terwijl één Andumbulu een reusachtig masker van een gestorven grijsaard droeg, dansten de overigen, gekleed in rode rokken. De twee Dogon-vrouwen zagen kans een en ander te bemachtigen en keerden naar huis terug, gekleed in de rode rokken. Toen men hen zag, sloeg het hele dorp op de vlucht. De vrouwen verborgen de rokken toen maar in een graanschuur, maar een man stal ze uit de schuur en voelde zich met zijn nieuwe bezit zo oppermachtig dat hij zijn vrouw een pak slaag gaf. Deze vluchtte naar het menstruatie-verblijf. De andere mannen begrepen wel dat die rode rokken van raffia-vezels bijzonder nuttige machtsmiddelen waren en daarom legden zij beslag op deze kledingstukken, die tot exclusief bezit der mannen werden gemaakt. Hadden zij dit niet gedaan - zo zegt de mythe uitdrukkelijk - dan zouden de mannen de slaven der vrouwen geworden zijn. Toch wisten de mannen niet welk paard van Troje zij hadden binnengehaald; zij zouden het echter spoedig genoeg aan de weet komen. Men kende namelijk in die

tijd de dood nog niet. Wanneer men stierf, kroop men in een mierennest - Moeder Aarde's genitale! - om daar een aantal goddelijke transformaties door te maken, die eindigden met onsterfelijkheid. Nu hadden de mannen die de rode rokken - met de bijbehorende riten en parafernalia - van de vrouwen hadden gestolen, deze daad verborgen gehouden voor de oudste man van het dorp; een ernstige nalatigheid in de Dogon-samenleving, waar de oudere mannen een gezagspositie bekleden. Tot overmaat van ramp stierf de grijsaard korte tijd later en hij schoof - in een van zijn transformaties - juist als slang over een pad, toen langs datzelfde pad de in rode rokken geklede mannen dansend naderbij kwamen. Het enige dat iemand die bezig was in een onsterfelijk wezen te veranderen, nóóit mocht doen, was in contact komen met de aardse werkelijkheid. Ook het spreken in de taal der stervelingen was streng verboden. Toen de grijsaard-slang echter de dansers en hun rode rokken zag, en begreep dat die jonge mannen iets hadden gedaan zonder hem daarvan op de hoogte te stellen, barstte hij in woede uit. Onder het uiten van dreigementen en verwensingen stierf hij, daar hij de taal der stervelingen had gebruikt. De dood was op aarde gekomen. De dansers in de rode rokken voelden zich diep schuldig, en om de grijsaard te verzoenen en hun schuld te delgen, stelden zij het Sigui-ritueel, de grote maskerceremoniën van het geheime mannengenootschap, in. Met dit ritueel verzoent men periodiek de schuld die men op zich geladen heeft door de overtreding tegen de (voor)vaderlijke autoriteit, terwijl men het masker van de oude heer, het zgn. Grote Masker, dan vernieuwt. Direct na de dood van de grijsaard vierde men dus de eerste Sigui. Men baarde de grijsaard-slang op in een grot en bedekte hem met een lijkwade van rode raffia-rokken. In de rode vezels van die rok school de dood. Dat bleek spoedig. In het dorp was namelijk een zwangere vrouw, die zo onvoorzichtig was zich te kleden in een rode raffia-rok. Toen zij haar kind ter wereld gebracht had bleek dit rood te zijn als de raffia-rok, en gevlekt als de slang waarin de oude heer zich had getransformeerd toen hij van woede stierf. De zuigeling was dan ook ernstig ziek en men vreesde voor zijn leven. Om hem van de smet des doods te genezen, werd het

kind als eerste initiandus ingewijd in de geheimen van de Awa. Door het Sigui-ritueel werd hij ont-kleurd, ont-rood. Zo is de dood op aarde gekomen en zo hebben de Dogon in hun geheime cultus een wapen gesmeed in de strijd tegen de dood.

Een volledige analyse van de mythe zou te veel plaatsruimte vragen, maar de grondstructuur ervan wordt doorzichtig als men dit derde verhaal van het geroofde vrouwengeheim vergelijkt met het tweede. In verschillende opzichten is de laatste mythe een doublure, met dezelfde symbolen en dezelfde betekenis als het verhaal dat zich bij de Andumbulu afspeelt. Er is echter één cardinaal verschil: in de derde mythe verschijnt de oude heer op het toneel. De term oude heer wordt opzettelijk gebruikt, omdat daarmee het psychologische verschil kan worden aangegeven tussen de eerste twee mythen, waarin alleen moeder de vrouw een dominante positie heeft, en de derde mythe, waarin niet alleen de vrouw, maar ook de autoritaire (voor)vader het lot van de ‘rovers’ en de aard van het gestolen geheim bepaalt. Technisch uitgedrukt: was er in de tot nu toe behandelde mythen - ook die der andere volken - slechts sprake van de verhouding tussen man en vrouw, zo men wil van zoon en moeder, hier manifesteert zich het Oedipus-complex, waarin de jonge man te maken krijgt met moeder én met vader. En wanneer de vader op het toneel verschijnt, wordt de loop der dingen bepaald door gezag en verbod, schuld en boete, zonde en straf. Bij vele volken, zoals bij de totnutoe behandelde, zijn vaders en zonen solidair verbonden in het verzet tegen moeder de vrouw. Bij andere volken, waaronder de Dogon, is er een breuk gekomen tussen vader en zoon.

Wanneer er alleen de vrouw is met wie men in het reine moet komen of die men moet overwinnen, betekent de gemeenschap met haar zowel angst als genot. Hoe de balans binnen deze ambivalentie ook moge zijn, er is altijd de mogelijkheid van vereniging in lust, zelfs voor de streng patriarchale Selk'nam. Deze uiteindelijke, zalige eenheid met moeder natuur wordt echter tot een verloren paradijs door het optreden van de vader. Hij maakt de roof en de incest tot zonde. Niet alleen de vrouw, die zichzelf genoeg is, blokkeert

de toegang, deze wordt bovendien bewaakt door de oude heer, wiens verbod en straf iedere poging de vrouw te bereiken tot zonde maakt. In de tegenstelling tussen vader en zoon is dan iedere man in zichzelf gespleten. Wanneer de Dogon niet de oude heer op hun weg hadden ontmoet, zou de roof van het vrouwengeheim een ‘normaal’ verloop hebben gehad, zoals we dat tot dusver leerden kennen. Nu zijn zij schuldig aan zijn dood, omdat zij zijn gebod hebben overtreden en bij hun roof van het geheim van moeder de vrouw hem en zijn gebod hebben omzeild. Zij wisten dat de vrouw bezit van de vader was, maar zij hebben gehandeld alsof zij tot hun beschikking stond en de vader genegeerd. In hun begeerte naar de vrouwen haar geheim hebben zij de vader weggewenst en... ziedaar, hij was weg en dood. Daarom moeten zij hun onherstelbare daad steeds weer opnieuw boeten, zonder ooit hun schuld geheel te kunnen delgen. De breuk in het bestaan, die het gevolg is van de aanwezigheid van de vader, is onherstelbaar. Het hele bestaan is in het vervolg onherroepelijk doortrokken van dood, schuld en boete. De Dogon weten zelf heel goed dat al hun pogingen bij voorbaat tot mislukking zijn gedoemd, en van hun rituelen zeggen zij: ‘Het is alles moeite voor niets.’ De vader, die zij hadden willen wegdenken en voorgoed elimineren, wordt in zijn masker telkens weer in reusachtige proporties vernieuwd, zodat zijn zware schaduw over het Dogon-leven blijft hangen. Bij de moeder zou er het geheim van dood én wedergeboorte zijn geweest, bij de vader is er alleen het geheim van de dood, waartegen alle strijd vergeefs is. En zozeer vreest de zoon de vader, dat hij hem zelfs niet de schuld durft geven. De schuld van alles heeft de vrouw. Op haar neemt de zoon wraak.

Deze mythe is in haar symboliek geheel in overeenstemming met de feiten van het dagelijkse leven. In het Dogon-leven bestaan er hevige spanningen tussen de oude en de jonge mannen. De oude heren willen hun gezag onbeperkt laten gelden, en de jongeren komen daartegen vanzelfsprekend in opstand. Maar de zoon van nu is de vader van straks, in iedere zoon steekt een vader, en in iedere vader schuilt een zoon. Het is daarom het beste, compensatie te zoeken in de heerschappij over de vrouw. De oude Ogotemmêli laat er dan

ook geen twijfel aan bestaan welke de houding van een vrouw moet zijn, wanneer de man haar in bezit neemt: liggend op haar rug, met de armen languit zijwaarts gestrekt en met de benen gespreid, zodat de man vrije toegang heeft. De vrouw is de verslagene. Zij moet niet alleen de straf dragen voor haar eigen tweegeslachtelijke superioriteit, die de man irriteert en frustreert, zij moet bovendien de last dragen van het vaderlijk verbod, dat haar tot een dubbel gevaar heeft gemaakt. De patriarchale Dogon, die op de vrouw enigszins geringschattend neerzien, zijn dan ook zo bang voor haar, dat zij het in hun gedrag manifesteren. Bij de geslachtsgemeenschap moet de vrouw de reeds beschreven houding van overwonnen vijand aannemen. Zij moet het niet wagen de man met haar armen of benen te omklemmen, want hij zou dan gevangen zijn in de dodelijke greep van de boze moeder. Bij de menstruatie schuwen de mannen haar als de dood. Buiten de gewone samenleving moet zij dan vertoeven, in het menstruatie-verblijf. In bijna alle culturen vreest men de vrouw tijdens haar menses. Bij de Dogon is die angst bijzonder groot. Want de vrouw is het grootste taboe van Nommo: ‘Il désire du sang faste et non ce flux mauvais, il fuit à l'approche de la femme.’ Deze overhaaste vlucht van de subliem vergeestelijkte androgyn is veelzeggend. Wij worden herinnerd aan de vlucht van de mannen voor de rode rok én aan de barrière tussen symbool en werkelijkheid, waardoor het voor de man ondanks het bezit van de rode rok onmogelijk was de vrouw tot in het menstruatie-verblijf te achtervolgen. Ook de ideale werkelijkheid der Dogon-mannen, Nommo de tweegeslachtelijke, vlucht voor een gewone vrouw, die gewoon menstrueert. Een god vlucht voor een vrouw, omdat de vrouw reëel is en de god een slecht geweten heeft. Iedere Dogon-man ís Jakhals en wil Nommo worden, maar zelfs als hij Nommo zou kunnen worden, zou hij met zijn goddelijk ideaal op de vlucht slaan voor de werkelijkheid. Bisexualiteit mag alleen het prerogatief der mannen zijn, maar dezen willen niet herinnerd worden aan de wijze waarop zij dit kostbare goed slechts symbolisch hebben gestolen, noch aan de angst, de frustratie en de schuld die zij tegenover moeder én vader moeten boeten. De vrouw is de oorsprong van alle

kwaad, omdat zij een geheim bezit, dat de mannen slechts identificerend en symbolisch kunnen stelen. Zij is ook de oorsprong van de dood, omdat het vaderlijk verbod de man tot moordenaar heeft gemaakt. In deze cultuur is de rok van rode vezels een rood signaal, teken van dubbel gevaar.

Naast de mythen zijn er de riten, die voor aller ogen het levensraadsel zichtbaar maken. Voordat het Sigui-ritueel begint, worden van huis tot huis de sieraden der vrouwen ingezameld. Het gaat hier niet om een collecte, zoals wij onmiddellijk denken, maar met deze inzameling willen de mannen voorkomen dat de vrouwen tijdens de Sigui-feesten hun sieraden zouden dragen, zodat aller ogen op de vrouwen en niet op de gemaskerde mannen gericht zouden zijn. En om dit beeld van spanning tussen de sexen te completeren, kan nog vermeld worden dat menige vrouw vóór deze inzameling haar sieraden al vast aan haar broer overhandigt, omdat zij deze meer vertrouwt dan haar eigen echtgenoot. Reeds voor de Sigui een aanvang neemt, worden de vrouwen dus beroofd. Na de inzameling klinkt het bevel tot de mannen: ‘Gij allen, trekt Uw kleren van droge vezels aan.’ Daarmee is het plechtige feest begonnen, en ook dit begin is een roof van het vrouwengeheim, want de kleren van droge vezels zijn de rode raffia-rokken. Om niets, maar dan ook niets aan de fantasie van psycho-analytici over te laten, hebben de Dogon de dag waarop zij vóór het feest de vezelrokken rood verven, genoemd *anam punya* = menstruatie der mannen. Wanneer dus bij het begin de mannen de rode rokken aantrekken, identificeren zij zich met menstruerende vrouwen, zoals Australische volken dat doen door middel van de subincisie. Verder dragen de mannen tijdens de Sigui een combinatie van mannenen vrouwenkleren, zodat alleen een blinde hun vurig verlangen naar tweegeslachtelijkheid niét kan onderkennen. Dat dit uit gevoelens van inferioriteit voortkomt, wordt gedemonstreerd in de figuur der *yasigine*, een vrouw die men ook in andere geheime mannengenootschappen aantreft en die men de symbolische meesteresse der maskerade zou kunnen noemen. Zij wordt de representante genoemd van de vrouw die in de oertijd de rode rokken en de maskers ontdekte en die toen door de mannen van haar geheim werd beroofd.

De merkwaardig dubbelzinnige positie van deze vrouw van de Sigui is boeiend en onthullend, wat nog wel het duidelijkst blijkt bij de begrafenis van een *yasigine*. Haar lijk wordt dan opgebaard, gekleed in een rode rok en met armversieringen van rode vezels. 's Nachts weerklinkt het geluid van het zoemhout, ook hier het exclusief bezit en geheim van de mannen. Deze zingen dan een lied waarin vol trots wordt gezegd dat de mannen de beste en de sterkste vrouw van haar sieraden hebben beroofd. In de lijkrede die gehouden wordt, wordt echter een boeiende vraag gesteld en een nog boeiender antwoord gegeven, waardoor de trots van het overwinningslied een holle klank krijgt: ‘Is het een vrouw? Is het een man? Wij weten het niet.’ Een wijze toepassing van het principe *in dubiis abstine!* Immers, de Vrouw van de Sigui is de representante van de van hun geheim beroofde vrouwen, en als zodanig is zij ongevaarlijk gemaakt en toch gevaarlijk gebleven, want men kan in de symboliek van mythe en rite weliswaar een nieuwe werkelijkheid scheppen - zoals onze dichters in hun poëzie -, deze werkelijkheid blijft uiterst kwetsbaar: ondanks de rode rokken der mannen zijn de vrouwen tot op de huidige dag blijven menstrueren. Daarom weten de Dogon niet goed of die vrouw een man is, wat zij hopen, of een vrouw, wat zij niet ten onrechte vrezen.

In de figuur van de Vrouw van de Sigui erkent men enerzijds de oorspronkelijke superioriteit van de vrouw, terwijl men anderzijds haar gebruikt ter demonstratie van de overwinning der mannen. Maar met alle symboliek en de daaraan inherente ambivalentie haalt men niettemin een reële vrouw in het geheime mannengenootschap, d.w.z. een reëel gevaar, wanneer tenminste de gehele maskerade niet een leeg spelletje is geworden. Dat blijkt inderdaad niet het geval te zijn, zoals onder meer blijkt uit de inwijdingsriten van een *yasigine*, die er duidelijk op gericht zijn deze vrouw te neutraliseren. Dikwijls zijn het vrouwen die in een psychische crisistoestand symptomen van ‘Penisneid’ vertonen, welke men tot Vrouw van de Sigui maakt. Dat betekent dus dat de voor de man gevaarlijkste - want bisexuele tendenties vertonende - vrouwen in die positie geneutraliseerd moeten worden. Eerst wordt de mythe van de roof van het vrouwengeheim gere-

citeerd, waarbij zwaar de nadruk wordt gelegd op de rampspoed die het gevolg is geweest van de rode rokken die de vrouwen droegen. Men probeert de vrouw dus aan het verstand te brengen, dat zij maar beter niet een vrouw kan zijn en haar vrouwelijkheid beter aan de mannen kan overlaten! Dit lijkt verdacht veel op de werkwijze van de kinderheld Bolke de Beer, die bang was dat de pot honing van zijn vriend Haas bedorven was, en uit pure bezorgdheid voor het welzijn van zijn vriend al proevend en keurend de honing verorberde. Eigenlijk is vrouwelijkheid de vrouw niet toevertrouwd, want vrouwelijkheid is gevaarlijk en dus kunnen de mannen haar beter onder hun hoede nemen. Op magische wijze wordt dan ook de boze macht der rode vezels aan het lichaam van de vrouw onttrokken en gedeponeerd in... een mierennest, de vagina van Moeder Aarde. Daarvandaan is het kwaad gekomen, daarheen moet het terug. Op deze wijze wordt de *yasigine* van de boze macht der rode rok bevrijd, d.w.z. van het geheim der rode rok beroofd, zodat zij als representante van de beroofde en overwonnen vrouw bij de feesten van het geheime mannengenootschap kan optreden. Maar voor alle zekerheid wijdt men haar niet in de geheimtaal van de Awa in, en is de toegang tot het heiligdom der maskers haar ontzegd.

De confrontatie van geest met materie, van symboliek met vlees en bloed is en blijft een hachelijke zaak, niet alleen waar het de vrouwelijkheid der *yasigine* betreft. Men strijdt tegen de vrouwen rooft haar geheim - het is moeite voor niets. Men strijdt tegen de vader - het is moeite voor niets. Men strijd tegen de dood - ‘alles moeite voor niets’. Wanneer de man innerlijk gespleten raakt door de tegenstelling tussen vader en zoon, krijgt hij een zelfbewustzijn dat zich geen illusies maakt. Dat betekent echter allerminst dat hij zijn religie overboord gooit. Want deze religie is niet een illusie zonder meer, maar de zelf-expressie van de Dogon-man, die zichzelf mét zijn menselijk tekort verwerkelijkt. Zijn religie is de uitdrukking van zijn eigen werkelijkheid, en die moet men niet geloven, maar aanvaarden en realiseren. Zo heeft hij de mythe van het geroofde geheim in het centrum geplaatst van leven en dood. Jakhals roofde de rok, om zijn eigen, be-

perkte eengeslachtelijkheid te completeren. De Dogon doet hetzelfde, en hij weet dat het uiteindelijke complement van de menselijke existentie de onsterfelijkheid is. De greep naar de rode rok is de greep naar de onsterfelijkheid. Pas toen het contact met de blanke beschaving zijn cultuur en dus zijn eigen wezen veranderde, is de Dogon zijn religie langzamerhand meer folkloristisch gaan bezien. Over niet al te lange tijd zal hij zijn eigen levensbeschouwing hebben ingeruild tegen die van de blanke man, die ook als een bezetene de illusie der onsterfelijkheid tracht te verwerkelijken in zijn technische grootheidswaan - maar zonder het te weten. Ook de Dogon joeg een illusie na, maar hij wist wat hij deed. Hij leed ook aan het zelfbedrog dat het genus humanum kenmerkt, maar hij wist ook welke de namen waren van de allereerste en allereenvoudigste dingen: leven en dood, penis en vagina, vader en moeder en kind. Hij zal bemerken dat de blanke man die dingen niet meer durft noemen, uit angst, uit dezelfde angst die er achter de maskers van de Sigui school. Het is niet onmogelijk dat hij dan met zijn blanke broeder een gevoel krijgt van heimwee naar een verhaal waarin een rok van rode vezels zijn vragen weliswaar niet beantwoordt, maar wel bevredigend samenvat.

## 8 *Het geroofde geheim bij andere volken*

Het thema van het geroofde vrouwengeheim biedt vele mogelijkheden tot psychologische analyse zowel van algemeen menselijke vraagstukken als van concrete individuen. Er zijn meer mogelijkheden dan in dit boek ter sprake kwamen. Maar men kan nog op een andere manier deze mythe benaderen, nl. met de vraag waar hij voorkomt. Het blijkt namelijk dat veel volken dit thema kennen. In West-Afrika komt de mythe voor bij de Yoruba, die vertellen dat eens een vrouw het zoemhout uitvond, maar dat de mannen het haar afpakten en het tot hun exclusief geheim maakten. De eveneens Westafrikaanse Ibibio kennen een mythe, waarin wordt gezegd dat het zeer belangrijke, geheime mannengenootschap Egbo eens een geheim vrouwengenootschap is geweest, maar dat de mannen de vrouwen hun geheimen en riten ontroofden, en daarna alle vrouwen doodden. Een ander mannengenootschap bij ditzelfde volk vertelt dat vroeger de vrouwen machtiger waren dan de mannen. De vrouwen kenden namelijk de geheimen der goden en hadden de mannen tot hun knechten gemaakt. Tenslotte wisten deze knechten echter de vrouwen hun geheimen afhandig te maken. Twee oude vrouwen, die hun sexe-genoten hadden gewaarschuwd voor de boze opzet der mannen, vluchtten echter het bos in, waar zij nieuwe vrouwenceremoniën instelden, maar ook daar wisten de mannen hen te vinden en te onthoofden. Voor de spanning tussen de sexen bij de Ibibio is het typerend, dat de positie der vrouw weliswaar niet verschilt van die van een slaaf, maar dat een man, wanneer hij ziek wordt, allereerst denkt

aan de mogelijkheid dat zijn vrouw hem langs magische weg uit de weg wil ruimen. In Oost-Afrika werd de roof van het vrouwengeheim al gesignaleerd bij de Dsjagga met hun anale zwangerschapsfantasieën en anusstoppen. En passant kan gewezen worden op de *io-apele* bij het Niloten-volk der Lango: impotente mannen, die zich kleden en gedragen als vrouwen en zelfs menstruatie simuleren. Van een mythe van een geroofd vrouwengeheim bij de Lango is geen sprake, maar de overeenkomst met de berdachen der Noordamerikaanse Indianen is opvallend.

In Melanesië heeft het geheime genootschap der Duk-duk grote bekendheid gekregen. De belangrijkste godheid van dit mannengenootschap is Tubuan, de moeder der Duk-duk. Bekend is ook de cultus der *uli*, houten figuren met fallus en borsten, wier betekenis boven alle twijfel verheven is wanneer men bedenkt dat vroeger in dit gebied mannendansen voorkwamen, waarbij de dansers zich borsten van hout hadden voorgebonden. Ouder dan de Duk-duk is het Ingiet-genootschap, dat ook op het Gazelle-schiereiland gevonden wordt. In deze geheime mannenbond speelt een deel der mannen de rol van echtgenoten, een ander deel die van echtgenotes, terwijl een derde groep de kinderen moet voorstellen. Op deze wijze is de vrouw dus overbodig gemaakt en voorkomt men zelfs de geboorte van meisjes. Het merkwaardige is echter dat deze would-be vrouwen zich op magische wijze in echte vrouwen kunnen veranderen, en dan een man aan zijn genitalia dodelijke verwondingen toebrengen. De angst voor de vrouw moet wel groot zijn, en een beter bewijs voor het tweesnijdend zwaard, dat de identificatie kan zijn, is moeilijk te geven. De vrouw, die men door de voordeur van de identificatie heeft uitgebannen, sluipt door de achterdeur van diezelfde identificatie weer binnen. Deze mannen-gezinsbond is overigens gesticht door een vrouw, wat een roof van het vrouwengeheim zo goed als zeker impliceert. Een expliciete mythe vindt men in Melanesië op Buka. Daar heeft een vrouw het zoemhout uitgevonden, dat exclusief vrouwenbezit was totdat de mannen het stalen en alle vrouwen doodden op enkele kleine meisjes na. Ook in de Nieuwe Hebriden kent men de mythe, op Vanua Lava en in het binnenland van

Malekula, waar de moeder van twee zoons van een goddelijke vis de geheimen van twee geheime genootschappen geopenbaard krijgt, en waar één jongen, die de stichter van een mannenbond werd, zijn moeder dwong zichzelf te wurgen, zodat zij de geheimen niet zou kunnen verklikken.

Nieuw-Guinea is een deel van Melanesië waar men de geroofde vrouwengeheimen veel vindt. Nergens heeft men in één cultuurgebied zo geëxperimenteerd met de verhouding tussen de sexen, en nergens heeft men zo veel variaties op het thema van het geroofde vrouwengeheim gevonden als daar. Bij de Arapesj trachten mannen en vrouwen het ideaal van liefhebbende broers en zusters te benaderen, zonder sexualiteit en zonder agressiviteit. De Mundugumor gaan er van uit dat de ene mens voor de andere een wolf is, en dat de verhouding tussen man en vrouw daar in geen enkel opzicht een uitzondering op vormt, zodat geslachtsgemeenschap hetzelfde is als een gevecht, en een man voor de ogen van zijn vrouw zijn en haar dochter mee naar bed kan nemen. In de Tchambuli-samenleving zijn de mannen zeer artistieke, maar verwijfde mannetjes en het speelgoed van hun vrouwen, die in economisch en sexueel opzicht bijzonder goed voor zichzelf kunnen zorgen, robuust en vitaal. De Keraki kennen in dit opzicht verhoudingen die men als typisch primitief pleegt te beschouwen: de mannen zijn in een geheim genootschap verenigd en zijn onbetwist heer en meester op ieder terrein van hun cultuur, terwijl de vrouw een weinig verheven positie inneemt. Daartegenover zijn de Iatmul een volk waarvan de mannen niet zo zeker zijn van hun superioriteit, welke onzekerheid zij compenseren door zeer veel bravour en theater - het laatste in letterlijke en figuurlijke zin -, terwijl de vrouwen rustig hun gang gaan, maar hun uitdagende, kwetsbare mannen uitstekend van repliek kunnen dienen. Bij de Marind-anim wordt de verhouding tussen de streng gescheiden sexen door Van Baal zo gekarakteriseerd, dat de vrouwen eigenlijk minder mooie mannen zijn, wat des te meer zegt wanneer men bedenkt dat homo- en heterosexuele orgiën hier zó'n belangrijke plaats innemen dat men van hypersexualiteit mag spreken. Dit zijn slechts enkele voorbeelden uit het etnologisch laboratorium dat Nieuw-Guinea heet.

Ook van de mythe van het geroofde vrouwengeheim kan slechts een enkele Nieuw-Guinese variant worden genoemd. Bij de Mbowamb zijn de vrouwen ontstaan uit bisexuele meisjes, die door masturbatie zichzelf bevruchtten, een ook uit Arnhem-land bekend motief. Een man vond echter de bisexuele vrouwen en wist hen, zoals de mythe het merkwaardigerwijs uitdrukt, van genitalia te voorzien. Wanneer men echter vrouwen die reeds van alles zijn voorzien nog eens van genitalia voorziet, dan kan dit weinig anders betekenen dan dat de mannen hen van tweegeslachtelijke tot eengeslachtelijke vrouwen maken en hen dus van de penis beroven, zoals de Dogon-god Amma dat met Moeder Aarde deed. De man zorgde er echter voor dat er één tweegeslachtelijke vrouw overbleef, en op hun geheime mannenfeesten identificeren de mannen zich met deze vrouw, zodat zij dus zelf althans symbolisch bisexueel worden. De mannen geloven namelijk - en ook hier wordt men aan de Dogon herinnerd - dat de mens door het geslachtelijk verkeer zijn bovennatuurlijke krachten verloren heeft. Met andere woorden: door de incompleetheid der eengeslachtelijkheid heeft de mens zijn hogere status verloren. De roof van het vrouwengeheim is dus de roof van de penis (waardoor de vrouw eengeslachtelijk wordt, zoals de man dat was) plus de identificatie met de overgebleven vrouw (zodat de man bisexueel wordt, zoals de vrouwen dat waren). Ook deze volgorde herinnert aan de eerste Dogon-mythe. Bij de Kai treft men de normale zoemhout-versie aan: een vrouw vindt het zoemhout uit en wordt dan door haar broer gedood, die dan de uitvinding van zijn zuster benut om er het besnijdenisfeest der mannen op te baseren. Bij de Kiwai krijgt de vrouw die het zoemhout uitvindt de bovennatuurlijke opdracht, haar uitvinding over te dragen aan de mannen en hun het gebruik ervan te leren, omdat er anders geen voedsel meer zal groeien! De mannen zien hier van moord en diefstal af, maar laten een goddelijke geest zo overtuigd zijn van mannelijke superioriteit, dat de roof van het vrouwengeheim overbodig wordt. Van betekenis is hier - tussen haakjes - het verband tussen het vrouwengeheim en het (agrarisch) voedsel. De verhouding wordt volledig op de kop gezet door de reeds eerder genoemde Iatmul. Oorspronkelijk waren de ge-

heimen der mannen het eigendom van de vrouwen, die de geheimen echter eigener beweging aan de mannen overhandigden, met het verzoek alle vrouwen te doden, opdat de mannen dan de auteursrechten zouden hebben. Dergelijke omkeringen komen vaker voor en zijn of het gevolg van verdringing van agressiviteit, of van overcompensatie van inferioriteitsgevoelens. Het laatste is ongetwijfeld bij de Iatmul het geval; een enkel voorbeeld moge aantonen wat er achter mannelijke zelfverzekerdheid en bravour kan schuilgaan. Trots en dédaigneus als de Iatmul-mannen zijn, trillen zij van angst wanneer zij een fout bij de opvoering van een ceremonieel maken, omdat dan de vrouwen gaan lachen. Men weet dan ook wat te denken van de minachtende woorden van een Iatmul over de vrouwen: 'Yes, we copulate with them, but they never retaliate.' De mannen van een stam op de Nieuwe Hebriden gaan in hun zelfbedrog nog verder dan die der Iatmul. Daar komen de vrouwen namelijk niet beleefd vragen of de mannen hen maar willen vermoorden, maar lossen het probleem van de meerdere glorie der mannen op door zelfmoord te plegen. De houding der mannen kan men in dit geval misschien het best typeren met: they want to have their cake and eat it. Men maakt geen vuile handen als men iemand vermoordt door hem zelfmoord te laten plegen. Zo kunnen de uitverkorenen hun inferioriteit vergeten en wandelen in de vrede der absolute superioriteit, waarvoor de vrouwen zich absoluut vanzelfsprekend opofferen.

Reeds eerder viel het op dat Amerika in verschillende opzichten op het terrein der sexuele verhoudingen min of meer een uitzonderingspositie heeft. Dat geldt ook voor het geroofde vrouwengeheim. Een duidelijk voorbeeld van dit mythologeem heb ik bij de Noordamerikaanse Indianen niet kunnen vinden. Het is mogelijk dat in een der geheime genootschappen van de Kwakiutl aan de Noord-west-kust sporen van de mythe van de roof van het vrouwengeheim aanwijsbaar zijn. Er is een verhaal van Lawagis, die een vrouw drie geheimen ontrooft, en niet rust voordat hij ook het vierde heeft veroverd: haar naam en 'haar schort, dat alles verbrandt'. De Pawnee hebben een prachtige heldenmythe van een algemeen verbreid type, die echter opvalt door de om-

standigheid dat de jonge held in opdracht van de god Morgenster de dochter van de godin Avondster voor zich moet winnen, die een vagina dentata, een vagina met tanden, blijkt te hebben. Ook deze vagina dentata is een algemeen verbreid motief, dat als zodanig geen enkel verband met het geroofde vrouwengeheim behoeft te hebben; maar in deze Pawneemythe krijgt dit symbool een apart karakter, omdat de moeder, Avondster, wil dat de vrouwen op aarde de macht zullen hebben en houden. Van een geroofd geheim is echter expliciet geen sprake. Het dichtst bij dit mythologeem komen we echter in de Navaho-mythe over de oorsprong van wereld en mensen, al is ook hier weer niet direct sprake van de roof van een vrouwelijk geheim, maar wél van een oerstrijd tussen de beide sexen. Eerste Man en Eerste Vrouw krijgen een huiselijke twist, omdat de vrouw des huizes zegt dat de man toch maar ‘niet zonder haar kan’. Eerste Man neemt die opmerking niet, overlegt met de andere Navaho-mannen, die dan gezamenlijk de rivier oversteken en aan de overkant gaan wonen, om de vrouwen te laten zien dat mannen zich zelf genoeg kunnen zijn. Zonder bedrog gaat een en ander echter niet in zijn werk, want Eerste Man haalt Veranderde Tweeling, een bisexuele tweeling, in het mannenkamp, omdat de tweeling weet hoe men vrouwenwerk verricht. Aanvankelijk hadden de vrouwen aan de andere kant van de rivier een prettige tijd, maar in de tweede winter van hun gescheiden bestaan kregen ze honger, ‘want ze hadden niet goed voor de maïs gezorgd’. De mannen daarentegen hadden overvloed, dank zij de androgyne tweeling. De vrouwen moeten tenslotte wel erkennen dat een vrouw niet zonder een man kan leven, en bij monde van Eerste Vrouw wordt deze erkenning openlijk uitgesproken, waarna de beide sexen zich weer verzoenen. De strijd tussen de sexen om autarkie is in deze mythe evident, en hoewel er niet van een geroofd vrouwengeheim sprake is, hebben de mannen hun overwinning wel te danken aan wat bij andere volken het resultaat is van de roof: de tweegeslachtelijkheid. Er is dan ook alle reden, dit gedeelte van de ‘Origin Myth’ der Navaho op zijn minst te beschouwen als een duidelijke echo van de roof van het vrouwengeheim.

In tegenstelling met Noord-Amerika vindt men in Zuid-Amerika de mythe herhaaldelijk in onmiskenbare varianten. Bekend is bij verschillende stammen de uitvinding van het zoemhout of een heilige fluit door een vrouw, die de mannen zich dan toeëigenen, om er het centrum van hun geheime genootschappen van te maken. Interessant is verder de mythe zoals die verteld wordt bij de Tiriana in Noordwest-Brazilië. Wanneer de op wonderbaarlijke wijze geboren held Isi volwassen geworden is, wil zijn volk hem tot opperhoofd maken. Met het oog daarop moet hij echter eerst uit het gebergte van de maansikkel een toversteen halen. Als hij deze taak heeft volbracht en op aarde teruggekeerd is, vertelt hij aan de oude mannen van de stam en aan de sjamanen de geheimen die de Maan hem geopenbaard heeft. Als hij daarna opperhoofd geworden is, gaat het met de Tiriana niet goed onder zijn bewind. 's Nachts komen bij de oude mannen mooie meisjes, die precies weten hoe men aan een man een geheim ontfutselt. De gevolgen blijven niet uit, zij het in andere zin dan deze uitdrukking bij ons meestal heeft. De vrouwen nemen de macht over en zwaaien ongehinderd de scepter. Zij stellen zelfs opperhoofden aan en de mannen staan machteloos. Dan grijpt Isi in. Hij laat één vrouw verbranden, copuleert met een andere, die hij daarna doodt, laat vrouwen en mannen geselen en verordent een algemene vasten. Na deze allerminst halve maatregelen wordt een groot feest gevierd. Isi vertelt nu het geheim aan vier mannen, die het onder geen beding aan vrouwen en kinderen mogen vertellen, maar wel aan mannen en jongelingen. Vrouwen die het horen - zo zegt hij - zullen sterven. Hij weet niet dat op datzelfde ogenblik zijn eigen moeder en een aantal andere nieuwsgierige vrouwen ongezien naar hem luisteren. Als zij het geheim hebben gehoord, sterven zij. Isi weent en rouwt, en vaart tenslotte ten hemel. Op het eerste gezicht schijnt deze mythe een uitzondering op de regel te zijn: niet een roof van het vrouwengeheim, maar van het mannengeheim. De mannelijke held is immers de oorspronkelijke bezitter, terwijl zowel het mannelijk geheim als de mannelijke superioriteit door de vrouwen worden overgenomen. De uitzondering is echter slechts schijn, omdat hier twee mythen gecombineerd zijn, wat o.m. blijkt uit het feit

dat Isi het geheim tweemaal aan de mannen vertelt. Op deze wijze heeft men de roof van het vrouwengeheim weten te combineren met de heldenmythe, zoals wij die in vele culturen kennen. Het voordeel hiervan voor het mannelijk zelfbewustzijn is, dat men het vrouwengeheim als een mannengeheim kan beschouwen, een omkering die we reeds eerder tegenkwamen. Bij de Tiriana hebben we in de eerste plaats de held, die - zoals het een held past in de zgn. heldenmythe - op wonderbaarlijke wijze geboren wordt, een schat moet halen en als gevolg daarvan zijn moeder doodt. Daarnaast is er de gemakkelijk herkenbare mythe van het geroofde vrouwengeheim over een oorspronkelijke vrouwenheerschappij, opstand der mannen met agressieve copulatie en doodslag, en de overdracht van het geheim aan de mannen, waarbij niet vergeten mag worden dat het geheim afkomstig is van de Maan, een wel zeer vrouwelijke godin, die ook bij de Selk'nam het inbegrip van vrouwelijke superioriteit bleek te zijn. Dat deze mythe eenvoudig niet anders dan een combinatie van twee mythen kán zijn, blijkt uit de innerlijke tegenstrijdigheid dat in het tweede gedeelte de vrouwen brandend van nieuwsgierigheid luisteren naar een geheim... dat zij reeds lang kennen. En vanwege nieuwsgierigheid naar een geheim dat voor hen geen geheim is, moeten zij sterven. Evenals de Iatmul en andere volken hebben de Tiriana zichzelf trachten wijs te maken dat gestolen goed toch gedijt, als men de diefstal maar ontkent en het gestolen goed als rechtmatig bezit opeist. Maar ook zij hebben de sporen van de misdaad niet volledig weten uit te wissen. Ook bij de Bororo vinden we een poging de schande uit te wissen. Hun mythe dat in de oertijd de mannen van de ene stamhelft de macht overdroegen aan de mannen van de andere stamhelft, kan tenminste op goede gronden beschouwd worden als de eliminatie van de vrouw: de mannen die de vrouwen vertegenwoordigen, dragen de macht over aan de mannen die de mannen representeren. Een uitvoerige analyse van de mythe van dit bijzonder boeiende volk zou echter te veel plaatsruimte vergen. In het uiterste zuiden van Zuid-Amerika vonden we het geroofde vrouwengeheim reeds bij de Selk'nam. Ook de twee naburige stammen kennen het verhaal in ongeveer dezelfde vormen,

terwijl ook een iets noordelijker, landbouwend volk dit mythologeem kent.

Van de Australische versies werd die van de Wulamba reeds besproken. De mythe komt daar bij allerlei stammen voor en heeft dikwijls weer betrekking op het zoemhout, zowel in Noord-, Oost- en Centraal-Australië. Als voorbeeld kan genoemd worden de versie van de Koko Yao van Cape York. Toen hun cultuurheros Iwai op zijn zwerftochten door moeheid werd overmand en ging slapen, vonden zijn twee vrouwelijke begeleidsters - vgl. de twee Djanggawul-zusters! - het zoemhout uit. Het geluid van dit cultische instrument maakte Iwai wakker. Hij nam de vrouwen het zoemhout af en verkrachtte hen. De verbinding van de roof van het vrouwengeheim met fallische agressie is ook in dit geval niet zonder betekenis. Van de dubbele betekenis van het woord *nyilkna* bij de Aranda van Centraal-Australië (= gestolen én geheim) werd reeds melding gemaakt.

De mythe van het geroofde vrouwengeheim is dus allerminst tot één gebied of tot één werelddeel beperkt. Een grondig onderzoek in de bergen van volkenkundig materiaal, dat tot onze beschikking staat en dat door een enkeling praktisch niet te verwerken is, zal ongetwijfeld nog vele voorbeelden aan het licht brengen. Eén ding kan echter uit de reeds onderzochte feiten met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid worden geconcludeerd: de mythe van de roof van het vrouwengeheim komt steeds voor in combinatie met een geheim mannengenootschap, terwijl beide cultuurelementen weliswaar over de hele aarde verspreid voorkomen, maar met enkele, sporadische uitzonderingen alleen gevonden worden in de buurt van de evenaar. Dat geldt voor Afrika, Australië, Nieuw-Guinea, Melanesië en Zuid-Amerika. Wanneer men zich dit realiseert bij een aanvankelijk strikt vergelijkend psychologisch onderzoek van de mythe, kan het plotseling gebeuren dat de oude stelling van de beroemde Afrika-reiziger Leo Frobenius door de gedachten gaat, nl. dat er langs de evenaar een gordel van onderling samenhangende culturen ligt, door Frobenius de ‘äquatorialer Kulturkreis’ genoemd. Zo komt men van de psychologie in de cultuurgeschiedenis. Ook wanneer er niet gesproken kan worden van een equa-

toriaal cultuurgebied dat een zeer groot aantal culturen in alle werelddelen omvat, doet zich onvermijdelijk een historisch vraagstuk voor. Immers, het is onmogelijk dat de mythe overal kant en klaar uit de lucht zou zijn gevallen. Men is gedwongen aan te nemen, dat een dergelijk lange keten van culturen die een gemeenschappelijke basis hebben, in de loop der geschiedenis ontstaan moet zijn, zoals ook de zgn. Westerse cultuur, die vele volken ondanks onderlinge verschillen verbindt, langzamerhand zich over de wereld heeft verbreid. Nu is het samenvallen van het verspreidingsgebied van de mythe van het geroofde vrouwengeheim met de door Frobenius veronderstelde ‘äquatorialer Kulturkreis’ zonder meer verrassend en reeds daarom moet een mogelijk verband de aandacht hebben. Verder zijn er verschillende andere feiten, die voor verschillende onderzoekers het bestaan van een afzonderlijk equatoriaal cultuurgebied tot een voorwerp van studie hebben gemaakt: de Duitse etnologen, die onder leiding van Ad. E. Jensen het werk van Frobenius in vele opzichten voortzetten. Eén van de belangrijkste feiten waaraan door hen aandacht is besteed, is dat deze equatoriale culturen samenvallen met die vorm van landbouw waarbij men zonder gebruik van een ploeg voor de voedselvoorziening bewust gebruik maakt van de vermenigvuldiging van bepaalde gewassen, voornamelijk knolgewassen. In het Duits heet deze vorm van landbouw ‘Pflanzertum’, in dit boek zal in het vervolg worden gesproken van ‘oud-equatoriale landbouw’. Men behoeft allerminst een principieel marxist en historisch materialist te zijn om de fundamentele betekenis van voedselvoorziening en economie voor samenleving en individu in te zien. Mensen zijn overal mensen, maar een Europeaan met flat, auto, dagblad, waterleiding en ‘milk right out of the bottle’ (zo staat het in een advertentie) in plaats van ‘melk zo van de koe’, is op een andere wijze mens dan een Eskimo met sneeuwhuis, hondenslee, urine om zich te wassen, gesmolten sneeuwen warm bloed van de pas gevangen zeehond om te drinken. De voedselvoorziening hangt af van de uiterlijke omstandigheden, en van de wijze waarop en de mate waarin de mens die uiterlijke omstandigheden kan uitbuiten. Wij zijn geneigd, ‘sex’ als de enige, primaire drift van de mens te be-

schouwen, en te vergeten dat ook in onze tijd honger een minstens evensterke drijfveer is. Voor de meeste primitieve volken is honger primair en betekent veel en lekker eten wellust. Wanneer nu in een groot aantal culturen de mensen op dezelfde manier aan de kost komen, en zij hebben daarbij het verhaal van het geroofde vrouwengeheim gemeenschappelijk, terwijl in dat verhaal herhaaldelijk een verband gelegd wordt tussen dit geheim en hun voedsel (Keraki, Dogon etc), dan kan het de moeite lonen, wanneer men dit verband nader onderzoekt.

## 9 *De vrouw en de uitvinding van de landbouw*

De publieke belangstelling is stellig niet uitsluitend gericht op de prestaties van de toegepaste natuurwetenschappen, op chemotherapeutische geneesmiddelen, atoombommen en kunstmanen. Het feit dat er in verre tijden ook mensen leefden op deze planeet, die waren als wij en toch anders - beter? slechter? - wekt belangstelling, overweldigende belangstelling zelfs, zoals bleek bij de tentoonstelling van Etruskische cultuur, die een paar jaren geleden in Den Haag werd gehouden. Het is vooral de archeologie, die onze verbeelding stimuleert. Mummies als indrukwekkende en zielige pogingen tot onsterfelijkheid, handwapenen als tekenen van onveranderlijke wreedheid, goudschatten als onuitroeibare symbolen van het geheimzinnige, volmaakte geluk, kunst die dikwijls lijkt op onze moderne kunst - dat alles ligt voor onze ogen in de vitrines, even reeël als voor hen die deze dingen hebben gehanteerd en die zelf op zijn hoogst een herinnering zijn. Daarbij weten we eigenlijk alleen iets af van het verleden dat het dichtst bij huis ligt. Rome en Egypte zeggen ons iets, Mohenjo Darjo en Teotihuacan niets of bijna niets. Het is dan ook begrijpelijk, dat men er in het algemeen van overtuigd is dat de eigenlijk menselijke beschaving begonnen is in Babylonië en Egypte, dat de mensen daar met landbouw begonnen zijn, steden hebben gebouwd en cultuur hebben geschapen in de engere zin van het woord. Deze mening, die lange tijd ook door de wetenschap werd aangehangen, maar daarna werd opgegeven, wordt in de laatste tijd weer met

klem verdedigd. Recente opgravingen in de ‘vruchtbare maansikkel’ - het gebied van Babylonië en Egypte en wat daar tussen ligt - en met name die bij Jericho hebben aan het licht gebracht dat landbouw en stadscultuur nog veel ouder zijn dan men had kunnen vermoeden. De historische etnologie - de volkenkunde die op grond van etnologisch materiaal de geschiedenis van de door zgn. primitieve volken bewoonde gebieden reconstrueert - heeft op het eerste gezicht niets wat tegenover het zicht- en tastbare materiaal van de archeologen kan worden geplaatst. Er is echter meer dan men denkt. Bovendien komen de archeologen op gevaarlijk terrein, wanneer zij theorieën opstellen die ook op de primitieve volken betrekking hebben en dan niet blijken te kloppen. Dat is het geval met de Italiaanse archeologe Laviosa-Zambotti, die in een groot, in vier talen uitgegeven werk definitief meent te hebben aangetoond, dat alle cultuur van de wereld uiteindelijk afkomstig is uit Egypte en Babylonië.

Deze herhaling van het ‘Ex oriente lux!’ kan in het kort als volgt worden samengevat. Omstreeks 4000 v. Chr. heeft men in wat gemakshalve maar het Nabije Oosten zal worden genoemd, planten gedomesticeerd en verbouwd, eerst met behulp van de hak, maar al spoedig met de ploeg, waarvan het gebruik door de domesticatie van dieren mogelijk was geworden. Vanuit dit brandpunt van cultuur is de landbouw met alles wat er bij hoort over de hele wereld gegaan, met dien verstande, dat op de lange reis die deze cultuur maakte allerlei elementen onderweg verloren gingen, zodat men bijvoorbeeld de beschaving van de Maya en de andere, oud-Amerikaanse beschavingen moet zien als beknopte en cultureel verarmde uitlopers van de oorspronkelijke, complete landbouwbeschaving van het Nabije Oosten. Omstreeks 3000 v. Chr. had de oorspronkelijke, democratische beschaving van dit oorsprongsgebied zich ontwikkeld tot een aristocratische stadscultuur, die uiteraard economisch en anderszins op de landbouw steunde. Ook deze cultuur verspreidde zich over de wereld. Enkele punten waarop deze knappe reconstructie niet klopt, moeten in verband met het onderwerp van dit boek worden genoemd. Het valt in de eerste plaats op dat in een groot werk over de oorsprong van de landbouw wel uit-

voerig gesproken wordt over potscherven, talen, rassen, enz., maar niet over de ouderdom der verbouwde gewassen, terwijl de botanici in staat zijn daarover zeer exacte uitspraken te doen na het baanbrekend werk van de Rus Wassilow. Ethiopië is bijvoorbeeld door de archeologen nimmer ontdekt, maar wel door botanici en genetici als een agrarisch centrum van wereldbetekenis. In de tweede plaats is er een groot verschil tussen het zaaien en oogsten van granen én het planten van de stukken van knolplanten, zoals dit karakteristiek is voor de oud-equatoriale landbouw. Maar niet alleen in dit opzicht, in haar gehéle structuur - werktuigen, methoden, arbeidsverdeling enz. - is de equatoriale landbouw volgens de landbouwspecialist Werth en anderen zo verbluffend gelijk, dat zij in de agrarische geschiedenis als een op zichzelf staand complex moet worden beschouwd. Laviosa-Zambotti, die de oud-equatoriale landbouw in twee stukken verdeelt, het Afrikaanse en de rest, komt dan ook in botsing met de landbouwhistorische feiten: de oorspronkelijke landbouwgewassen van Afrika komen uit Zuidoost-Azië! Maar in de derde plaats - en dit is in ons verband verreweg het belangrijkste punt - kan men niet volhouden dat de hele culturele ontwikkeling buiten het Nabije Oosten en Europa een verarming, een degeneratie zou zijn. Want dan zou men moeten volhouden dat overal de landbouwcultuur op dezelfde wijze is gedegenereerd en dat bij dit degeneratie-proces overal langs de evenaar de mythe van de roof van het vrouwengeheim is ontstaan, terwijl Babylonië en Egypte deze mythe helemaal niet kennen. Dat mag zonder meer als een historische onmogelijkheid worden afgedaan. Het heeft geen zin, de menselijke geschiedenis in het keurslijf van een eenzijdige ontwikkeling of van een eenzijdige degeneratie te persen. Het heeft wèl zin, de mogelijkheid te onderzoeken van een verband tussen culturen die door hun ligging en klimaat al een gemeenschappelijke basis hebben; en dat is het geval met de culturen van de oud-equatoriale landbouw.

Wat is nu het gemeenschappelijk bezit van de gordel van primitieve culturen, die langs de evenaar liggen en die zich door dit gemeenschappelijk bezit duidelijk onderscheiden van andere culturen en cultuurgebieden op aarde? In de eerste

plaats - wij volgen hier Werth - wordt er een zeer bepaalde soort van landbouwgewassen verbouwd, voornamelijk knolgewassen. Maar het beslissende verschil met de andere vorm van landbouw is niet gelegen in de knollen, maar in de wijze waarop men deze gewassen laat vermenigvuldigen. Zij worden namelijk niet door middel van hun zaad voortgeplant, maar men poot een stuk van de plant - het zij taro, yam of banaan - in de grond, waaruit dan een nieuwe plant ontstaat. Dit stuk kan een uitloper zijn, een stek, of een stuk van knol of wortel. Eén enkele plant kan zo onbeperkt worden verdeeld en vermenigvuldigd. De culturen verbouwen dus niet alleen dezelfde, zgn. cultigene gewassen, die bovendien alle uit Zuidoost-Azië en niet uit Egypte en Babylonië afkomstig zijn, maar zij verbouwen deze gewassen ook volgens dezelfde methode.

In de tweede plaats maakt men in de oud-equatoriale landbouw overal gebruik van dezelfde werktuigen. Er is in de eerste plaats de graafstok, die reeds bij de oudste verzamelaars het werktuig is van de vrouwen, wanneer zij eetbare wortels uitgraven. En verder is er de zeer belangrijke hak, een landbouwinstrument dat met een bijl vergeleken kan worden en er vermoedelijk ook nauw verwant mee is. Het verband tussen de hak en de bijl wordt nog duidelijker, wanneer men zich herinnert dat in deze vorm van landbouw op de meeste plaatsen eerst de bomen moeten worden gekapt, voordat in de open gekomen plek in het bos de landbouw kan worden beoefend. Ook de Zuidamerikaanse volken gebruiken de hak, óók voor het planten - niet het zaaien - van de maïs, die zij naast de reeds genoemde landbouwgewassen verbouwen. Met de hak wordt voor iedere maïskorrel een gat in de grond gemaakt en iedere opschietende plant wordt apart verzorgd. In de derde plaats beoefent men in deze culturen een zeer bescheiden, maar duidelijk te omschrijven vorm van veeteelt. Er zijn drie gedomesticeerde diersoorten: de hond, de kip en het varken. Dit is een scherpe tegenstelling met de andere vorm van landbouw, waarin men gebruik maakt van grote dieren, o.a. voor het trekken van de ploeg. Dat men überhaupt deze drie gedomesticeerde dieren kan houden, wijst op een belangrijk kenmerk van deze culturen, dat met de landbouw

in het algemeen verband houdt: het gezeten bestaan. Rondtrekkende verzamelaars en jagers kunnen er nog honden op na houden, voor kippen en varkens is bij hen geen plaats. Dit gezeten bestaan staat uiteraard weer direct in verband met het feit dat deze oud-equatoriale landbouwers in echte dorpen wonen.

In de vierde plaats worden in al deze culturen dezelfde dingen van materiële cultuur gevonden. Men kent er de kunst van het pottenbakken en weven. De woning is een vierkant huis. En van grote, cultuurhistorische betekenis is ook, dat men er het bed kent en alkoholische dranken weet te bereiden. Men vergeet het gemakkelijk, maar bed en alkohol behoren tot de oudste vormen van cultuur in de meer speciale zin van het woord. Bed en alkohol zijn luxe, zoals een schilderij en een piano. Alle hier bedoelde culturen kennen de jacht als nevenbedrijf, maar juist omdat de jacht niet (meer) het voornaamste middel van bestaan is, heeft men zich de luxe van alkohol en bed kunnen aanschaffen. Jagers hebben daarvoor geen tijd en gelegenheid, omdat zij iedere dag opnieuw te dicht met hun neus op het probleem van de voedselvoorziening worden gedrukt.

In de vijfde plaats hebben de bedoelde beschavingen een aantal zgn. geestelijke cultuurelementen gemeenschappelijk. De voornaamste daarvan zijn: de besnijdenis, zgn. moederrechtelijke cultuurelementen die een relatief hoge positie van de vrouw verraden, geheime mannengenootschappen die bijna altijd het zoemhout en soms maskers en fluiten als centraal geheim hebben, kannibalisme, en een mythe waarin verteld wordt van een moedergodin, die in de oertijd meestal door mannen wordt gedood en uit wier - dikwijls in stukken gesneden - lichaam de typische landbouwgewassen der oud-equatoriale landbouwers ontstaan. Aan dit gemeenschappelijk geestelijk bezit kan nu - last but not least - de mythe van de roof van het vrouwengeheim worden toegevoegd. Daarmee is het voornaamste, gemeenschappelijke bezit der oud-equatoriale landbouwers wel opgesomd. Maar het zou onjuist zijn, hierin slechts een opsomming te zien van een aantal losse, op zichzelf staande elementen. Integendeel, met elkaar vormen deze elementen een patroon dat voor ieder van deze

samenlevingen afzonderlijk als het ware de blauwdruk van het maatschappelijk en persoonlijk leven is. Zo staat bijvoorbeeld het feit dat men de landbouwgewassen niet zaait, maar stuksnijdt, in direct verband met de wereldbeschouwing die tot uitdrukking komt in de mythe van de ‘zerstückelte Göttin’. Voor ons, late nakomelingen van neolithische ploeglandbouwers, kan het leven worden verbeeld in de wedergeboorte van het ‘zaad, dat in de aarde valt en sterft’. Voor de oud-equatoriale landbouwers is er niet de vergelijking van sterven en wedergeboren worden, maar van moord als voorwaarde voor een nieuw en sterker leven: men denke slechts aan het slachtoffer, wiens naam door de koppensneller aan een kind wordt gegeven. De mythe van het geroofde vrouwengeheim houdt verder ten nauwste verband met de geheime mannengenootschappen, die op hun beurt de organisatie der gehele maatschappij beïnvloeden. Dit zijn slechts twee voorbeelden van elementen die in één patroon met elkaar verweven zijn. Wanneer men heeft vastgesteld dat dit eigen karakter van deze culturen noch in materieel noch in geestelijk opzicht door degeneratie kan zijn ontstaan, dient de vraag te worden gesteld in welk historisch verband deze culturen dan wèl geplaatst moeten worden. In hun eigen overleveringen geven zij met grote duidelijkheid het antwoord. Dat is een van de redenen waarom in een vorig hoofdstuk over de Keraki werd gesproken, uit wier mythen - zoals uit de mythen van andere oud-equatoriale culturen - blijkt dat de jacht een vanzelfsprekend, de landbouw een verworven karakter heeft, m.a.w. dat de jacht als middel van bestaan ouder is dan de landbouw. Nu is dit een feit dat door iedere archeoloog en historicus wordt bevestigd. Voordat de mens van landbouw, in welke vorm dan ook leefde, was hij jager.

Vermoedelijk is de mens niet altijd jager geweest. Deskundigen zeggen dat de menselijke maag niet de typische maag van een vleeseter is en dat hij zich bij de eerste schreden op de weg van de menswording gevoed heeft met plantaardig voedsel, dat hij nam zoals de aarde het gaf. Toen hij het vuur vond en leerde gebruiken, kon hij vlees meer geschikt voor zijn maag maken. Hoe dit zij, hij is al spoedig jager geworden. Hij, want de vrouw heeft zich - dat kan met aan zekerheid

grenzende waarschijnlijkheid worden gezegd - niet met de jacht bemoeid. Zij bemoeit zich wel met de voedselvoorziening, omdat zij plantaardig voedsel blijft zoeken en verzamelen en zorgt voor een noodzakelijke aanvulling van het menu. De man is een hartstochtelijk jager geworden. Het valt op dat in de jagersculturen de mannen hun lot niet als een zware last torsen, maar zich bij alle besef van ‘to be or not to be’ in het jachtbedrijf uitleven, geheel in overeenstemming met de rusteloosheid en expansiedrift die hem volgens de biologen van nature eigen zijn. De vrouw, die voor het huis en de kinderen zorgt, blijft ook wanneer zij knollen, bessen, eikels en dergelijke gaat zoeken, dichter bij huis. Goede voorbeelden van deze oudste menselijke levensvorm vinden we in de zgn. verzamelaarsculturen, die nu wel praktisch geheel verdwenen zijn. Hoewel de ontwikkeling langs de grote wegen der geschiedenis aan hen niet zonder meer voorbijgegaan is, mag men deze culturen desniettemin niet alleen als voorbeelden, maar misschien zelfs als overblijfselen van oeroud verleden beschouwen. Het spreekt vanzelf dat dergelijke samenlevinkjes over een uitgestrekt gebied moeten beschikken, willen zij in leven blijven. Het spreekt evenzeer vanzelf dat in deze verzamelaarsgroepen het gezin het centrum is. Bij hun extensieve economie moet de groep zich door allerlei omstandigheden kunnen verspreiden, en de kleinst denkbare samenleving binnen de samenleving is het gezin. In dat gezin heeft de vader de leiding, al zal men er nooit de vrouw aantreffen in de lage en slaafse positie die vrouwen in hoger ontwikkelde culturen soms hebben. Er is een economisch noodzakelijke, nauwe samenwerking tussen man en vrouw, waarbij de man uiteindelijk de leiding heeft. Een vraagstuk waarover geleerden zich zo hebben opgewonden dat zij lelijke dingen tegen elkaar gingen zeggen, krijgt in dit kader een zo vanzelfsprekende oplossing, dat men er na al het lawaai even stil van wordt: het vraagstuk van wat men gemakshalve het monotheïsme van de verzamelaarsvolkjes kan noemen. In verschillende van deze culturen wordt een godheid vereerd die frappante overeenkomsten vertoont met de God van het christendom. Bedenkt men echter dat de God van het Westen oorspronkelijk - niemand kan dat ontkennen - de God van Israël is, dat het

enkele gezin en de vaderlijke autoriteit ook sterk accentueert, dan kan het alleen voor simplistische evolutionisten (met de nadruk op het bijvoeglijk naamwoord) een wonder zijn dat bij de verzamelaars met hun gezinsleven en vaderlijke autoriteit in ‘dezelfde’ God wordt geloofd.

In verschillende delen van de wereld heeft het jachtbedrijf zich in zo sterke mate ontwikkeld en/of gespecialiseerd, dat men alleen van de jacht kon leven. Ook van deze prehistorische fase in de menselijke ontwikkelingen heeft men zo veel terug kunnen vinden bij nog bestaande jagersculturen, dat men deze als late nakomelingen der prehistorische jagers beschouwt. Zo is er volgens gezaghebbende geleerden weinig twijfel mogelijk aan de eenheid van de Siberische, Eskimo en Noordindiaanse jagersculturen en hun verwantschap met de jagers van het stenen tijdperk in dit gebied. Hoe dit zij, de man heeft langzamerhand zijn jachtmethoden, maar vooral zijn jachtwerktuigen verbeterd en nieuwe wapens uitgevonden, zoals pijl en boog, zodat hij meer dieren kan doden. Kan men van de verzamelaar nog zeggen dat hij als het ware uit Gods hand leeft, en neemt wat de natuur hem aanbiedt, de echte jager grijpt in het bestel der natuur in. Niet voor niets kennen alle jagersvolken het verbod méér dieren te doden dan men voor de voedselvoorziening nodig heeft. Bovendien beseft hij zijn afhankelijkheid van het dier dubbel sterk, zodat al zijn aandacht op het dier gericht is. Deze aandacht is merkwaardig dubbelzinnig, een ambivalentie van liefde en haat, die men bijna steeds vindt wanneer een mens zich nauw verbonden voelt met een wezen - hetzij mens of dier - waarvan hij afhankelijk is. Men vindt het dikwijls tussen echtgenoten, altijd in de verhouding van het kind tot zijn ouders, maar ook bij de Nuer, een veeherdersstam in Oost-Afrika, in wier economie en religie denken en voelen slechts één wezen belangrijk is: het rund, dat zij dan ook kennelijk tegelijkertijd liefhebben en haten. Bij alle jagersvolken vindt men liefde en haat tegenover het dier. Het doden van het wild wordt ervaren als copulatie en als moord. Dat dit leidt tot schuldgevoelens, spreekt bijna vanzelf. In Afrika, Siberië, Canada, Noord-Amerika en Zuid-Amerika proberen de jagersstammen na de jacht het gedode dier te verzoenen. Een Siberische stam

zegt tegen het dode dier: ‘Wij hebben u niet gedood, dat hebben die gemene Russen gedaan.’ Schuldgevoelens beheersen ook wat men de restitutie-riten zou kunnen noemen, waarbij men de harde resten - meestal de botten - van het dier aan moeder natuur teruggeeft en magische riten uitvoert met het doel, dat uit de resten nieuwe dieren zullen ontstaan: met deze bedoeling houden de Eskimo's een feest waarbij door een gat in het ijs de blazen van de gedode zeehonden aan de zee worden teruggegeven, terwijl Zuidamerikaanse stammen de visgraten restitueren. Het leven der jagers wordt dus gekenmerkt door de poging het door eigen ingrijpen verbroken evenwicht te herstellen door magie en boete. Geheel in overeenstemming met dit leven is het feit dat hun belangrijkste godheid de Heer der Dieren is. De licht asymmetrische verhouding tussen de sexen bij de verzamelaars wordt bij de meer gespecialiseerde jagers duidelijk asymmetrischer. Dit is een natuurlijk gevolg van het feit dat de economische positie van de man veel belangrijker is geworden. Dit behoeft niet te betekenen dat de vrouw geen enkel aandeel in de voedselvoorziening heeft. Wanneer het klimaat en andere omstandigheden het toelaten, gaat zij van moeder op dochter door met het verzamelen van plantaardig voedsel, dat echter niet meer zo belangrijk is als bij de verzamelaars. Wanneer men haar positie bij de jagers terecht lager noemt, dan komt dit niet doordat zij is ‘gedaald’, maar doordat de man is ‘gestegen’, overigens met voor haar hetzelfde resultaat. Rekent men bij de meeste verzamelaars de afstamming van de kinderen zowel van vaders als van moeders kant, bij de jagers is het kind van de vader alleen, zoals ook de vrouw het bezit is van de man, dat door mannen wordt uitgehuwelijkt in ruilverband.

In een dergelijke samenleving - volgens Smolla en Von Wissmann ongeveer 13000 à 9000 jaren v. Chr. - heeft men toen ontdekt dat planten zich vermenigvuldigen en dat de mens die vermenigvuldiging kunstmatig kon beïnvloeden en uitbuiten. Iedere ontdekking begint met iemand die iets ‘ziet’. Uitvinden begint met vinden. Bij een verzamelaarsstam in Australië, die geen landbouw kent, vinden we een wet die verbiedt dat een zaaddragende plant na de bloei wordt uit-

gegraven. Hier heeft men dus iets gezien, maar nog niet gecombineerd. Duizenden jaren geleden heeft iemand gezien dat uit een stuk van een knol dat hij had laten vallen, een nieuwe plant ontsproot, en de omweg van een combinatie gemaakt: áls ik een knol in zoveel stukken snijdt, dan heb ik over een poos zoveel nieuwe planten met zoveel nieuwe knollen. Dit kleine voorval, waarvan we met zekerheid kunnen zeggen dat het heeft plaats gehad, is de eerste agrarische revolutie geweest. Natuurlijk heeft die revolutie niet met één slag leven en samenleving veranderd: economische en sociale revoluties voltrekken zich betrekkelijk langzaam, zelfs in recente tijden. Ook de stoommachine had tijd nodig. De eerste volautomatische fabrieken draaien reeds zonder menselijke arbeid, en vermoedelijk is dat het begin van de tweede technische revolutie. Maar niemand weet wat die eventuele revolutie precies zal inhouden. Men kan zich alleen voorstellingen maken en... zorgen. Dit laatste is niet zonder betekenis, omdat de eerste agrarische revolutie hoogstwaarschijnlijk ook niet zonder zorgen is verlopen, zoals nog nader ter sprake zal worden gebracht. De draagwijdte van de eerste agrarische revolutie kunnen wij echter achteraf wel overzien. De eerste bewust in stukken gesneden en geplante taro-knol of de eerste bewust gestekte banaan is een mijlpaal in de cultuurgeschiedenis geweest. De grondslag was gelegd voor een *produktieve economie*, waardoor een *stabiele voedselvoorziening* mogelijk werd. Op deze basis kon men een *gezeten bestaan leiden*, bij elkaar wonend in *dorpen*. Men kon van sommige vruchten een *voorraad* aanleggen en men had meer tijd voor *feesten*. Cultuur kon nu óók een *begin van luxe* betekenen, van bed en alkohol. En terwijl de harde greep van de honger wat verslapte, konden in de vrije tijd de *kunsten* tot grote bloei komen. Het kan niet verwonderen dat de botanici en historici ons voor deze revolutionaire overgang van de verterende naar de producerende mens verwijzen naar Zuidoost-Azië. De natuurlijke omstandigheden zijn er zo gunstig, dat van het menselijk geduld niet te veel wordt gevergd. Als de mens na het overspringende vonkje van het eerste inzicht maar een beetje wil meewerken, is in dit deel van de wereld de natuur in staat de rest te doen. De over-

dadige vruchtbaarheid van de aarde heeft zowel het inzicht in en de uitvoering van de agrarische mogelijkheid stellig vergemakkelijkt. Nog in onze tijd is in de oud-equatoriale landbouwculturen, naar Werth meedeelt, de grens tussen ‘blosser Nutzpflanze und Kulturpflanze’ vloeiend.

Nooit zullen wij de naam (of de namen) weten van degene die deze revolutie heeft veroorzaakt. Maar of het nu een uitvinding van één of van meer individuen is geweest (het laatste is in de geschiedenis der menselijke uitvindingen geen ongewoon verschijnsel), wij mogen met zekerheid zeggen, dat het een vrouw is geweest. Hahn is de eerste geweest die dit heeft - voorzover mogelijk - aangetoond, en van alle onderzoekers die na hem deze kwestie hebben bestudeerd, is er niet één geweest die aan de uitvinding van de landbouw door de vrouw heeft getwijfeld: Hahn, Werth, Schmidt, Sauer, Hatt, Jensen, Kroeber, Linton, Lowie, Birket-Smith, Jensen, Dittmer, Narr, Baumann, Laviosa-Zambotti. Belangrijker dan hun namen zijn echter de argumenten. M.i. is en blijft het allerbelangrijkste en doorslaggevende argument het feit dat overal en altijd bij verzamelaars en jagers de eetbare planten tot het domein behoren van de vrouw, die er met graafstok en draagnetje op uittrekt, de knollen en wortels uitgraaft en naar huis draagt. Terwijl de aandacht én het hart van de man met de verbetering van zijn jachtwapenen meer en meer naar het dier trokken, bleef de vrouw dichter bij huis en dichter bij de grond. Haar vrouwelijke aard van ‘zorgend bij de dingen zijn’, die tot uitdrukking kwam in haar zorg voor kinderen en huishouden, vond na het ontdekkende inzicht een nieuw voorwerp van zorgende bemoeienis in de voedselgewassen. Wat voor de rusteloze jagersmentaliteit van de man een ondenkbare omschakeling veronderstelt, ligt voor de vrouw in het verlengde van haar natuurlijke aard, van haar sociale positie en van haar economisch werkterrein. Men zou het zelfs zo kunnen stellen, dat, zelfs wanneer een man de uitvinder van de landbouw zou zijn geweest, hij zijn uitvinding onmiddellijk aan de vrouw zou hebben overgelaten, die immers wist hoe men voor dingen die groeien moest zorgen. ‘De vrouwen, die de kinderen ter wereld brengen, weten ook het best, hoe men de planten zich moet laten vermenigvuldigen’, zo is het

uitdrukkelijk door Zuidamerikaanse Indianen aan de Orinoco geformuleerd, maar bewust of onbewust zal deze associatie door het brein van de meeste mannenhoofden hebben gespeeld. Nogmaals: het was haar terrein, zowel volgens de natuur als de cultuur.

Het tweede doorslaggevende argument voor de uitvinding van de landbouw door de vrouw is het feit dat in het merendeel der oud-equatoriale landbouwculturen de landbouw vrouwenwerk gebleven is, terwijl bij een nadere beschouwing van de uitzonderingen op deze regel - dus daar waar de man het agrarische werk doet - herhaaldelijk blijkt dat de relatie tussen vrouwen landbouw mythisch wordt erkend, hetzij positief hetzij negatief. Twee voorbeelden mogen dit laatste verduidelijken. Bij de Keraki, waar de mannen met hart en ziel yam-verbouwers zijn (geworden), bleek niettemin uit de centrale mythen van hun godsdienst, die in het leven der Keraki een centrale plaats heeft, dat de landbouwgewassen niet bij de jagende god Kambel behoren, maar het eigendom zijn van moeder Yumar, die ze meeneemt als ze boos wegloopt, en van wier terugkeer het afhangt of er ooit weer yams zullen worden geoogst. Bij de Bambara zijn de mannen ook de landbouwers, die op de vrouwen neerzien, maar die verklaren dat bij iedere slag met de hak de landbouwer Moeder Aarde kastijdt, die de onreinheid in de wereld gebracht heeft. Dergelijke negatief emotionele (ver)bindingen zijn minstens zo veelzeggend als positieve: het verband tussen vrouwen landbouw is in de Bambara-mythologie dan ook evident. Zo moet men zich aansluiten bij de om zijn scepticisme tegenover alle theorieën bekende Lowie, die schrijft: ‘Shall we, then, abandon the view not only of Hahn but of virtually every writer on the subject, that the beginnings of cultivation must be credited to women? By no means.’

Zo krijgen we dus het beeld van samenlevingen die na het jagersstadium in de mensheidsontwikkeling, dat terecht als een cultureel doodlopend slop is gekarakteriseerd, weer precies als de verzamelaars een dubbele voedselvoorziening hadden, met slechts dit verschil, dat de vrouwen nu een produktieve in plaats van een verzamelende rol speelden. Daarbij mag één ding niet worden vergeten: de mens is het wezen

met zelfbewustzijn, dat tracht zijn wereld te overzien, maar dat daarin slechts gedeeltelijk slaagt. Daarom is zijn eigen geschiedenis, die hij zelf maakt en meent te maken, een onzijdig proces, omdat hij de gevolgen van zijn daden nooit kan overzien. Iemand heeft dit onder woorden gebracht op een wijze die men niet spoedig vergeet: ‘Es ist Gesetz, dass im Letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren.’ De vrouwen, die knollen stuk sneden en de stukken plantten, wisten evenmin wat zij deden. Hun mannen ook niet - zij zullen vermoedelijk geglimlacht hebben om deze liefhebberij van de vrouwen. Langzamerhand, maar onvermijdelijk bléék echter wat de implicaties van een produktieve voedselvoorziening zijn. Dat bleek als een man met lege handen van de jacht terugkeerde, en niet hij maar de vrouw het gezin voedde. Dat bleek als de vrouw óver had en de man niet op jacht behóéfde te gaan. En al kennen dan primitieve volken geen geschreven recht, zij hebben enkele eenvoudige, ongeschreven rechtsregels, die juist daarom heilig zijn. Wat het eigendomsrecht betreft: iets wat iemand maakt is zijn eigendom. Dat had vroeger ook gegolden voor de graafstokken der vrouwen, waarvan ze de punt in het vuur hadden verhard. Het gold nu automatisch voor de nieuwe planten, die zij hadden ‘gemaakt’. Toen meer en meer de enorme voordelen der nieuwe voedselvoorziening duidelijk werden, zou daarom geen man er aan denken de vrouwelijke claim op de knollen, die de honger uit de deur hielden, te loochenen. Het zal aanvankelijk stellig niet een uitgesproken claim zijn geweest. Het recht van de vrouw op de landbouw wás er eenvoudig. De man kon moeilijk iets anders doen dan doorgaan met jagen. Maar zijn *vanzelfsprekende* superioriteit was verdwenen, omdat de economische basis ervan eenvoudig onder hem vandaan getrokken bleek te zijn. Dat was reeds gebeurd voordat hij én de vrouw er zich rekenschap van gegeven hadden. En toen bleek de ontwikkeling die op gang was gebracht, een eigen momentum te hebben en zich voort te zetten. Der langen Rede kurzer Sinn: door deze economische omwenteling veranderde de positie van de vrouw, misschien ook voor haar eigen besef, maar stellig voor het besef der mannen. De vrouw werd niet plotseling supe-

rieur. Het matriarchaat is een wetenschappelijke mythe. Maar voor iemand die zich steeds superieur heeft gevoeld en dat gevoel als kostwinner dagelijks kan demonstreren, i.c. de man, is het voldoende, zich in zijn superioriteits*gevoel* onzeker en bedreigd te voelen wanneer de totdusver vanzelfsprekend inferieure partij zelfstandig wordt. De uitvinding der landbouw betekende de emancipatie van de vrouw, en dat hebben de mannen in deze oud-equatoriale culturen even moeilijk kunnen verwerken als hun sexe-genoten van de twintigste eeuw. Economische veranderingen leiden tot sociale veranderingen - daarover zijn de deskundigen het geheel eens -, maar beide soorten van verandering moeten door mensen van vlees en bloed innerlijk worden verwerkt. En wanneer deze verandering de beide sexen betreft, zoals ongetwijfeld het geval is geweesst met de uitvinding van de landbouw, dan worden er lagen van de menselijke ziel beroerd, die bijzonder diep liggen.

Theoretisch zou men natuurlijk kunnen stellen, dat de mannen, zodra zij de voordelen van de nieuwe voedselvoorziening hadden doorzien, met brute kracht zichzelf in de plaats van de vrouwen gingen stellen. Maar deze veronderstelling is strijdig met de menselijke natuur en met de grote rol die de traditie speelt in de primitieve samenlevingen. Wanneer vader, grootvader en overgrootvader altijd hebben gejaagd, en wanneer vader heeft geleerd dat dát het werk en de trots van een man is, dan laat men de jacht niet een-twee-drie in de steek, en zeker niet voor vrouwenwerk. Bovendien is er het rechtsbesef, dat de vrouwen recht hebben op dat wat zij maken en gebruiken, zoals iedereen dat recht heeft. En dan zal er tenslotte - er werd reeds op gewezen naar aanleiding van het gezegde der Indianen aan de Orinoco - hoogstwaarschijnlijk het besef zijn geweest dat deze dingen van groei en vrucht hóórden bij het wezen der vrouwelijkheid, waar de mannen buiten stonden. En wanneer dit besef er niet direct is geweest, dan is het stellig ontstaan toen de mannen er zich rekenschap van gaven dat de vrouwen ook economisch een eigen, zelfstandige werk-kring hadden, die de mannen niet direct overbodig, maar toch niet absoluut onmisbaar maakte, en toen zij probeerden een verklaring te vinden voor dit niet

verwachte en dus raadselachtige feit. En naarmate de vrouwen de zaak energieker aanpakten en de resultaten gunstiger werden, voelden de mannen zich meer uitgerangeerd. Het vanzelfsprekende gevoel van superioriteit maakte plaats voor een heimelijk gevoel van overbodigheid.

Intussen werd de zaak nog gecompliceerder, omdat de stabiele, nieuwe voedselvoorziening ook voor de mannen onmiskenbare voordelen had. Zij behoefden niet te jagen bij ongunstig weer, zij konden feest vieren, zij konden het zich eens permitteren níét aan de dag van morgen te denken. Dit had tot gevolg dat zij enerzijds de voordelen niet wilden missen, dat zij anderzijds ressentiment koesterden tegen de vrouwen, die hun gevoel van onmisbaarheid een knauw hadden gegeven. Bovendien was een gezeten bestaan niet alleen noodzakelijk, maar ook wenselijk geworden. De sociale drang van de mens is over het algemeen vrij groot, en gezelligheid is een grote waarde in het leven. De vrouwen, die altijd al gezamenlijk gefourageerd hadden, hadden op dit punt uiteraard ook een stem in het kapittel, en de bevolkingsdichtheid nam langzamerhand toe, eenvoudig omdat er bij de nieuwe voedselvoorziening geen bezwaren tegen konden bestaan. Dat maakte de sociale orde en organisatie tot een nieuw probleem, dat te zwaarder woog nu men de vrouwen niet als quantités négligeables kon beschouwen. Men kwam voor het feit te staan, dat ‘eine Änderung der Wirtschaftsweise eine Erschütterung des so lange stabil gehaltenen inner-ethnischen Gleichgewichts’ en dus een her-organisatie betekende. In psychisch opzicht was het de man die zich moest omschakelen, terwijl de vrouw wezenlijk zichzelf kon blijven, tenzij zij door concurrentie-gevoelens jegens de man bezeten was; maar in dat geval was de omschakeling op basis van een reële, economisch gefundeerde emancipatie voor haar een genoegen, voor de man echter een bijzonder twijfelachtig genoegen. Spanningen tussen de sexen zijn universeel, en nu in dit geval deze spanningen uit het evenwicht geraakten, was het de vrouw die zich kon revancheren als zij dat wenste.

Maar bewuste revanche of niet, alleen reeds formeel kan het niet uitblijven, dat de economische veranderingen op de een of andere wijze tot uitdrukking werden gebracht in de offi-

ciële sociale verhoudingen en regelingen. Het primitieve eigendomsrecht kwam reeds ter sprake. Ook in dit opzicht had de ontwikkeling een autonoom verloop, ongeacht de motieven en bedoelingen van de mensen die in het geding waren. Vrucht en veld waren automatisch het eigendom van de vrouw geworden, en dit impliceerde dat de moeder in het erfrecht plotseling een figuur van grote betekenis werd. Grosse heeft hierop al in 1896 met nadruk gewezen, en Wilhelm Schmidt heeft zijn standpunt uitgewerkt en gesystematiseerd. Men is hiermee terechtgekomen bij de kwesties van matriarchaat en moederrecht, die de romantische verbeelding van velen nog steeds bezighouden en die door sommige psychologen, bijvoorbeeld Jung, nog altijd als vaststaande feiten voor hun psychologische theorieën worden benut. Van matriarchaat en van moederrecht als een samenhangend systeem is echter geen sprake in de cultuurhistorische ontwikkeling, tenzij dan als incidentele neven-ontwikkelingen. Moederrecht als een welomschreven systeem, dat men in verschillende culturen en dan nog wel in culturen van een bepaalde groep kan aantreffen, zoals Schmidt wil, is een fictie. Onder moederrecht kan men alleen samenvatten de som van een aantal elementen die men in verschillende culturen vindt, en die dit gemeen hebben dat zij alle een sociaal min of meer geëmancipeerde positie van de vrouw tot uitdrukking brengen. Dit verklaart ook waarom men moederrechtelijke cultuurelementen kan aantreffen buiten de equatoriale streken. De spanning tussen de sexen is universeel, en er kunnen door allerlei omstandigheden verschuivingen optreden die de vrouw meer aanzien en status verschaffen, en die dan vorm krijgen in moederrechtelijke cultuurelementen, zoals erven van de moeder, dominantie van de moeders broer, het intrekken van de bruidegom bij de familie en vooral bij de moeder van zijn bruid, matrilineale afstamming, enz. Maar in de culturen die de erfenis van de eerste agrarische revolutie bewaren, kan en moet men verwachten dat de moederrechtelijke cultuurelementen een grote rol spelen. Dat is inderdaad het geval. Maar juist het feit dat in het algemeen de mannen niet van zins konden zijn, althans hun formele prerogatieven prijs te geven, maakt iets anders karakteristiek voor vele van deze culturen:

de wringende verhouding tussen vaderrechtelijke en moederrechtelijke regelingen, die allerlei compromissen noodzakelijk maken en dus een overvloed aan symboliek, waarin de spanningen worden afgereageerd. De samenlevingen waarin deze spanningen welig tieren en steeds weer nieuwe spanningen genereren, behoeven niet matrilineale maatschappijen te zijn, waarin dus het kind van de moeder afstamt. Dit is door Lévi-Strauss gezegd, maar formeel patrilineale culturen als die der Ibo, Tchambuli enz. zijn niet minder vol broeiende spanning en navenante symboliek. Het gaat niet om een spanning tussen natuurlijke heerschappij der mannen en formele dominantie van de mannen, maar om het reële conflict tussen mannen die zich superieur voelen en vrouwen die een reële machtspositie hebben veroverd, zoals bijzonder duidelijk blijkt bij de Ibo, die daarom als uitgangspunt van dit boek werden gekozen. Het eigenlijke conflict is dat van de man, die niet meer vanzelfsprekend dominant is, wiens natuurlijke superioriteit wordt gedwarsboomd door het feit dat ook de vrouw een mens is en als mens met culturele middelen de natuurlijke verhoudingen kan redresseren.

Voor een superieur is ook het feit dat zijn inferieur mínder inferieur wordt, reeds een bedreiging. In die situatie bevonden zich de jagers die zich voor de gevolgen van de uitvinding der landbouw geplaatst zagen, zoals die ook in formele instellingen als matrilineaat, matrilocaal huwelijk etc. tot uitdrukking kwamen, maar vóór alles zoals deze gevoeld werd als een reële emancipatie van de vrouwen. Het belangrijkste verdedigingswapen dat de mannen hebben gebruikt in de oud-equatoriale landbouwersculturen, is het geheime mannengenootschap. Deze genootschappen zijn namelijk geen terreurorganisaties, zoals veelal wordt verondersteld, maar defensieve verenigingen, waarvan de terreur - áls deze aanwezig is - niets anders is dan verdediging die het in de aanval zoekt. Alleen reeds het feit dat deze mannengenootschappen geheim zijn, verraadt hun kwetsbaarheid. Er mogen misschien in sommige jagersculturen reeds een begin van jongensinitiatie en het begin van mannenverenigingen te vinden zijn, zij zijn allerminst het centrum van het mannenleven zoals bij de oud-equatoriale landbouwers. Als zij er in jagers-

culturen geweest zijn, dan hebben de jagers tegenover de opdringende vrouw dit middel aangegrepen en geperfectioneerd. Want geperfectioneerd is het bij de genoemde landbouwers tot het uiterste. Waarschijnlijker is het dat de jagersculturen reeds jongensinitiaties hebben gekend en dat de oud-equatoriale landbouwers deze hebben ontwikkeld tot hun machtigste en au fond meest kwetsbare wapen: de geheime mannengenootschappen. Kwetsbaar, want zij berusten niet op realiteit, maar op symboliek. Jongensinitiatie met besnijdenis is - het bleek reeds - een middel ter versterking van mannelijkheid en potentie. Geheime mannengenootschappen zijn reusachtig uitgewerkte pogingen, hetzelfde te doen. En zij vormen geen defensie tegen formele instellingen als matrilineaat en matrilocaal huwelijk, maar tegen een culturele superioriteit van de vrouw, die het zelfbewustzijn der mannen innerlijk bedreigt. Omdat het een psychische strijd tegen reële feiten is, zoeken de mannen hun heil in symboliek, zoals uit de analyses van Wulamba, Selk'nam, Keraki en Dogon overduidelijk gebleken is. In hun symboliek zoeken zij namelijk compensatie. Door hun gevóél van bedreigdheid - de vrouwen zullen in de meeste gevallen niet zo dreigend zijn geweest - trachten zij hun verlies met oneigenlijke middelen goed te maken, hun jaloezie als womb-envy te bevredigen. Er is een verband tussen de vruchtbaarheid van de vrouw in het kraambed en op het veld, en wanneer de mannen zich dat vruchtbaarheidsgeheim kunnen toeëigenen, zijn zij of voelen zij zich althans gered. Wanneer Birket-Smith dan ook zegt: ‘Het lijkt bijna, alsof de mannen, nadat de vrouwen met de cultivatie van de bodem de economische leiding hadden overgenomen, hun zinkende macht hebben willen versterken door in de geheime mannengenootschappen een tegenwicht te vormen’, dan willen wij hier verdergaan en niet van een ‘alsof’ spreken, maar de geheime mannengenootschappen letterlijk verklaren als een tegen-offensief der mannen, maar dan als een psychisch tegen-offensief. In de etnologie zijn de psychische factoren sterk verwaarloosd ten behoeve van economische, sociale en culturele factoren. Maar uiteindelijk bestaat een samenleving uit mensen van vlees en bloed, die de sociale, economische en culturele verandering die het leven

uit het evenwicht brengen, innerlijk moeten verwerken. Psychische factoren zijn geen bijkomstigheden, maar hoofdzaken. Lange tijd nadat de hier gepresenteerde visie op schrift was gesteld, werd zij bevestigd door twee incidentele opmerkingen van etnologische veldwerkers in incidentele gevallen. Moszkowski vertelt van kust-Papoea's bij de Mambere, waar de vrouwen in ieder opzicht meesteressen en eigenaressen zijn, waar zij over de voedingsmiddelen beschikken en de vreemdelingen ontvangen, kortom, waar zij een regelrechte tyrannie uitoefenen. De auteur zegt, dat de geheime mannengenootschappen en de mannenhuizen - waar homosexualiteit aan de orde van de dag is - niets anders zijn dan een reactie op deze situatie. Een veel recenter auteur als Hogbin blijkt ook oog voor deze psychische aspecten te hebben. Over de sexuele verhoudingen in het dorp Busama bij de Bukauau zegt hij, dat de hoge sociale status der vrouwen het hele maatschappelijke leven zó domineerde ‘that the men fell back on a cult as a means of self-assertion’. In het geval van de oud-equatoriale landbouwers kan men het echter onmogelijk bij incidentele opmerkingen laten. De bovenstaande schets van de economische en sociale ontwikkeling draagt dan ook een meer dan incidenteel karakter.

Er is echter nóg een bewijs voor de gepostuleerde gang van zaken, dat als laatste troefkaart achter de hand gehouden is: de mythe van de roof van het vrouwengeheim. Zo iets, dan is deze mythe de psychische uitdrukking van een situatie waarin de mannen zich niet meer reëel en aangepast konden laten gelden en in womb-envy en dergelijke symbolische compensaties hun heil moesten zoeken, zich door middel van een zogenaamd dodelijk geheim verdedigend tegen de vrouwen. In het mannenhuis hadden de heren der schepping een retraite gevonden, die ze met hand en tand verdedigden en waar zij zich in hun oude superioriteit hersteld konden wanen. Alle desbetreffende mythen erkennen voluit de superioriteit van de vrouwen in de oertijd. De angst voor het verlies van eigen prestige vergroot de gevreesde superioriteit van de vrouwen meestal zelfs tot een terreur. Maar in dezelfde mythen wordt de superioriteit van de mannen vastgelegd in het ‘geboekstaafde’ feit dat zij in staat geweest zijn de vrouwen te over-

winnen en nu weer superieur zijn op grond van het aan de vrouwen ontstolen geheim. Juist het feit dat van een geheim gesproken wordt, maakt de hele situatie dubieus. Immers, in deze culturen hadden de vrouwen geen geheim, maar namen deel in een ongewilde, maar reële, economische en dus ook sociale emancipatie. De mannen moesten daar een geheim van maken, omdat zij tegenover deze realiteit alleen een kwetsbaar geheim konden plaatsen van symboliek die het daglicht niet kon verdragen. Nu zij een geheim hebben, moeten natuurlijk ook de vrouwen een geheim gehad hebben, want anders zou men zichzelf moeten toegeven dat de superioriteit der vrouwen absoluut was. Zoals zo dikwijls, vluchten de mannen in de geest, in de nieuwe realiteit van de geest, die au fond bestaat uit wensdromen over bisexualiteit, die op de vrouwen worden geprojecteerd. Kortom, wanneer in een samenleving de mannen iets te verbergen hebben en dit angstvallig verborgen houden, en wanneer dit verborgen geheim iets is wat zij de vrouwen hebben moeten ontroven en wat betrekking heeft op de vrouwelijke vruchtbaarheid, dan betekent dit 1) dat de mannen iets missen, 2) dat zij dit gemis fictief trachten aan te vullen, 3) dat zij dit niet als individuen, maar als groep doen, 4) dat dit gemis aan vruchtbaarheid hen dus als groep raakt, 5) dat deze sociale manifestatie van jaloezie jegens de vrouwen en de sociale (over)compensatie ervan verband houdt met sociale omstandigheden, 6) dat blijkens de mythe van de roof van het vrouwengeheim en blijkens een aantal even belangrijke feiten, die in een volgend hoofdstuk zullen worden besproken, deze sociale omstandigheden direct verband houden met het zeer nauwe verband tussen de vrouwen de landbouw, die in deze oud-equatoriale culturen is ontstaan. Voor het verband tussen sociale en psychische factoren vindt men in onze eigen tijd een frappant voorbeeld in de U.S.A., waar de dominante positie van de vrouw, die vermoedelijk haar oorsprong vindt in de tijd van de pioniers en door de technische revolutie uitermate is versterkt, niet alleen leidt tot ontelbare, individuele gevallen van ‘Momism’, zoals blijkt uit de kaartsystemen van opvoeders en psychotherapeuten, maar ook tot een sociaal gevoel van ‘uneasiness’ ten aanzien van de vrouw, dat zich in meer of min-

der bedekte vijandigheid manifesteert, hoewel deze miljoenencultuur, te groot en te heterogeen en te vereenzaamd is in ‘the lonely crowd’, om tot een grootscheepse, gezamenlijke symboliek te kunnen komen. Bovendien hebben de mannen in een moderne cultuur als de Amerikaanse allerlei beroepsmogelijkheden waarin zij hun algemeen mannelijke en specifiek individuele mogelijkheden kunnen realiseren. Zij kunnen vele kanten uit. De mannen uit de oud-equatoriale landbouwculturen hadden maar één mogelijkheid en één trots: hun jacht. Zij konden alleen doden. En zij kwamen voor het stille raadsel te staan van groei en vruchtbaarheid, waartegen agressiviteit machteloos staat en ridicuul wordt. Zij trokken zich terug in de troost van het geheim.

Vele eeuwen later, toen de man het dier had gedomesticeerd, dat een ploeg kon trekken, veranderde de situatie en werd naar mannelijke begrippen weer normaal. Zuiver economisch is de ploeglandbouw superieur aan de knollenverbouw, eenvoudig door een grotere opbrengst, waardoor dorpen tot steden kunnen uitgroeien en cultuur kan worden tot dat wat een modern mens er onder verstaat: ‘Alle Kultur ist Stadtkultur’. Met de economische superioriteit herwon de man zijn geslachtelijke en sociale meerderheid. De trekdieren waren zijn dieren en hij alleen kon ze baas, terwijl het zware werk dat de ploegland bouw verder met zich meebracht, ook de spierkracht van mannen vroeg. In alle culturen met ploeglandbouw vinden we dan ook weer de vanzelfsprekende superioriteit van de man en patriarchale verhoudingen. Het beeld voor de sexuele relatie tussen man en vrouw is hier niet dat van een agressief en zelfs dodelijk treffend wapen, zoals dat in de oud-equatoriale culturen voorkomt, maar dat van de vruchtbare akker, die door de man wordt geploegd. Het is in het oude Griekenland een bekend beeld, maar het komt precies zo voor in andere ploegculturen. Baumann ziet in het symbool van ploeg en akker de uitdrukking van de coöperatie tussen mannen en vrouwen in de hogere culturen, die voor hem kennelijk daarom ook werkelijk hogere vormen van beschaving zijn. Deze opvatting is een evidente vergissing. Inderdaad, het beeld mist ieder spoor van agressie en kan op het eerste gezicht het beeld van een landelijke idylle oproepen. Maar het

blijkt overduidelijk in de hogere landbouwculturen, dat juist het ontbreken van agressief protest en verweer de uitdrukking is van de *vanzelfsprekende* superioriteit van de man. De vrouw is weliswaar een vruchtbare akker, maar zij is nutteloos braak liggend land wanneer de man haar niet met zijn ploeg bewerkt. De vruchtbaarheid hangt vanzelfsprekend af van de boer die met vaste hand de aarde openbreekt. De Wulamba zeggen dat de vrouw het eigenlijke werk doet bij de voortplanting, voor de ploegculturen is juist het omgekeerde het geval. Daar vereert men moedergodinnen die vruchtbaarheid schenken, maar het zijn de mannen die in de hemel en op de aarde de zaken regelen. De vrouwen bestrijdt men niet meer, omdat het niet meer nodig is. Geheime mannengenootschappen zijn als sneeuw voor de zon verdwenen. De man vereert het raadsel van moeder en kind, maar het is een verering waaruit de angel der jaloezie is verdwenen. De man heeft niets meer te verbergen.

Waarvandaan de ploeglandbouw ook gekomen moge zijn, zij heeft hier en daar de oud-quatoriale landbouw verdrongen. Dat is het geval geweest in het oorsprongsgebied van deze laatstgenoemde landbouwvorm: Zuidoost-Azië. In India en Indonesië heeft de invasie van hoog gedifferentieerde culturen in de oud-equatoriale landbouwgordel een bres geslagen. Wellicht zijn er in India nog een paar resten aan te wijzen. In Indonesië is er Ceram, dat met zijn geheime mannenbond en alles wat daarbij behoort als een eilandje in de ‘Hochkultur’ is blijven liggen. Maar voordat het stralingscentrum der oud-equatoriale landbouwcultuur werd overstroomd door latere en hogere culturen, heeft het zijn invloed doen gelden tot op grote afstand. De oud-equatoriale landbouw in Afrika is van Zuidoost-Aziatische herkomst. De in Afrika verbouwde bananen zijn van orgine niet Afrikaanse, maar Aziatische bananen! Het was onvermijdelijk dat de oud-equatoriale landbouw in Afrika daarna de invloed onderging van het nabij gelegen Egypte met zijn ploegcultuur. Maar verdrongen is de cultuur der oudste landbouwers in dit werelddeel niet, zoals bij de Dogon, Ibo en andere volken duidelijk blijkt. In Abessinië, een oud landbouwcentrum waarvan de betekenis voornamelijk slechts tot botanici en biologen is doorgedrongen, vindt

men een veelzeggend verschijnsel: in de mythologie ontstaan de knolgewassen uit de ‘zerstückelte Göttin’; de granen worden uit de hemel gestolen, terwijl de knollen - die vrouwelijke namen hebben - in de schuur van de vrouw, het graan - waarvan de soorten mannelijke namen hebben - in de aparte schuur van de man worden bewaard. Het bewijs is rond, wanneer hieraan wordt toegevoegd dat de schuur van de vrouw de gewone hut is van het leven van alledag. Ook naar andere richtingen heeft zich vanuit Zuidoost-Azië de oud-equatoriale landbouw over de wereld verbreid. De détails van de historie staan nog allerminst vast, maar enkele grote lijnen kunnen met enige waarschijnlijkheid wel worden getrokken. De migratie naar Indonesië kwam reeds ter sprake, evenals het feit dat daar later een invasie van hogere culturen plaatsvond, niet alleen van ploeglandbouw, maar daarvóór vermoedelijk ook nog van de zgn. megalithische terrassenbouw. De sprong naar Nieuw-Guinea en Melanesië in het algemeen ligt voor de hand. Dit gebied is een brandpunt van de oud-equatoriale landbouw gebleven, waarschijnlijk door geografische en klimatologische omstandigheden. Boeiend is het contact met Australië, waar de verzamelaars en jagers niet de landbouw, maar wel de daarop gebaseerde wereldbeschouwing hebben overgenomen. Historisch heeft deze cultuurmigratie niets ongewoons. Het is bekend dat vanuit het noorden vele beschavingstromingen hun weg door Australië hebben gevonden, waarschijnlijk nog in vrij recente tijd. Van betekenis is dat de daar wonende volken wel de wereldbeschouwing, maar niet de oud-equatoriale landbouw hebben opgenomen. Vóór de eerste agrarische revolutie hebben zij zelfs niet pijl en boog overgenomen, terwijl men mag aannemen dat zij ook die hebben gezien. Het complex van factoren dat deze scheiding tussen materie en geest veroorzaakte, is niet gemakkelijk te analyseren. Ongewoon is het niet, daar bijvoorbeeld in noordelijk Siberië onmiskenbare gedeelten van Zarathustra's religie worden gevonden zonder de bij die religie behorende materiële cultuur. In ons verband kan en moet er op worden gewezen, dat een zekere spanning tussen de sexen universeel is en dat een daarop gebaseerde levensbeschouwing dus gemakkelijk een aanknopingspunt vindt. Juist

daarom zijn de twee gebieden van verzamelaars en jagers - Australië en Vuurland - waar de mythe van het geroofde vrouwengeheim ook voorkomt, zo boeiend: zij vormen twee uitzonderingen, maar bewijzen toch dat de geest tot op zekere hoogte kan waaien waarheen hij wil, los van de economische en sociale werkelijkheid waarin zij haar oorsprong vond.

Er werd gesproken van twee uitzonderingen, want uiteraard geldt het hiervóór gezegde ook voor de Selk'nam en de andere jagers van Vuurland, die in koude, regen en sneeuw uiteraard geen landbouw kenden, maar in wier maatschappelijk en persoonlijk leven het geroofde vrouwengeheim niettemin een centrale plaats heeft. In historisch opzicht doet zich hier het boeiende probleem voor, of de mythe van het geroofde vrouwengeheim uit Australië dan wel uit noordelijker gebieden van Zuid-Amerika naar Vuurland is gekomen. De mogelijkheid dat Australië in dit geval het land van herkomst is, kan niet worden uitgesloten, maar als deze vraag ooit te beantwoorden valt, dan zou in ieder geval toch een zeer uitgebreid onderzoek noodzakelijk zijn. In het algemeen lijkt het waarschijnlijk dat de Zuidamerikaanse varianten van de mythe, waarvan men vooral in Brazilië een brandpunt vindt, afkomstig zijn uit de Stille Oceaan. Het heeft er veel van dat de Melanesische culturen een ‘stralingscentrum’ hebben gevormd, en het is niet geheel zonder betekenis dat Melanesië het dichtst ligt bij Zuidoost-Azië, het oorsprongsgebied van de oudste vorm van landbouw, dat zelf door het ontstaan van een aantal stadsculturen het oude patroon met de mythe van het geroofde geheim verloren heeft.

Wanneer het waar zou zijn dat er vóór de komst der Polynesiërs op de Polynesische eilanden een oorspronkelijke bevolking heeft geleefd, die de mythe wel zou hebben gekend, dan behoeft het niet te verwonderen dat men er nu geen sporen meer van kan vinden. Deze Vikingen van de Stille Oceaan behoren in geen enkel opzicht thuis in de sfeer van de oud-equatoriale landbouwers. Voor deze aristocraten was de superioriteit van man of vrouw geen probleem - de man kwam vanzelfsprekend op de eerste plaats - maar hun leven werd in de eerste plaats beheerst door het vraagstuk hoe zij de zuiverheid van hun ras en vooral van hun aristocratenbloed

tegenover het gewone volk konden bewaren. De economische, sociale en politieke structuur van hun samenlevingen was onverenigbaar met een geroofd vrouwengeheim, waarbij de tegenstelling tussen de sexen zo belangrijk is dat zij als sociale organisatie-vorm zo niet belangrijker dan toch even belangrijk is als andere vormen van maatschappelijke organisatie: gezin, clan, stamhelften. Polynesië betekent dus een breuk in de keten der oud-equatoriale landbouwersculturen.

Hetzelfde geldt voor Micronesië, dat in dit verband grondig bestudeerd is door Schlesier, die verschillende van de ook in dit boek aangehangen hypothesen meent te moeten afwijzen. In afwachting van een definitieve oplossing van het vraagstuk kan echter worden vastgesteld, dat de Micronesische gegevens bepaald niet in strijd behoeven te zijn met de opvatting dat de mannengenootschappen met hun mythe van het geroofd geheim een protest-reactie vormen op een verschuiving in de machtsverhoudingen tussen de sexen als gevolg van de uitvinding van de landbouw door de vrouw. Want terwijl men met enige waarschijnlijkheid kan verdedigen dat bij Melanesiërs en Papoea's relatief ‘oorspronkelijke’ verhoudingen worden aangetroffen, is het evident dat deze verhoudingen bij de Micronesiërs - onderlinge verschillen daargelaten - meer gedifferentieerd en gecompliceerd en ook historisch van meer recente datum zijn. Nog afgezien van de mogelijkheid dat oorspronkelijk gedeelten van Micronesië door Melanesiërs zijn bewoond, zijn de verschillende vormen van het ‘mannenhuis’ in dit gebied een duidelijke aanwijzing voor het overgangskarakter ervan. Het mannenhuis ontwikkelt zich hier enerzijds tot een algemeen politiek vergadergebouw, anderzijds tot een jongemannenhuis, terwijl afsplitsingen als cultushuis, danshuis en dergelijke niet zeldzaam zijn. Dit betekent dat de tegenstelling tussen de sexen veel minder belangrijk is dan de politieke organisatie, wat in feite ook het geval is. Uit Schlesiers waardevolle gegevens en analyses blijkt duidelijk dat ontwikkeling van de politieke organisatie (de tegenstelling tussen adel en volk, het systeem van hoofden en opperhoofden, het prevaleren van woonplaats boven afstamming, etc.) tot de verdwijning van de jongemannenhuizen leidt. Het algemeen politieke vergadergebouw blijft bestaan,

maar de huizen der jongemannen, die nog wel verband hielden met de tegenstelling tussen de sexen, verdwijnen door deze ontwikkeling. Het behoeft dan ook niet te verwonderen dat in Micronesië slechts verre echo's van werkelijk geheime mannengenootschappen worden aangetroffen, en dat er van een geroofd vrouwengeheim helemaal geen sprake is. Deze mythe, die op de natuurlijke tegenstelling tussen de sexen is gebaseerd, hoort - naar het schijnt - thuis in samenlevingen die volgens de natuurlijke relaties van gezin en afstamming zijn georganiseerd, en waarin een meer abstracte en kunstmatige politieke ordening nog niet noodzakelijk is. In het algemeen kan men daarom wel zeggen dat de mythe van de roof van het vrouwengeheim verdwijnt met de komst van de ploeglandbouw, maar de Polynesische en Micronesische culturen bewijzen dat alleen reeds grotere differentiatie in de politiek-sociale sector, die in principe het terrein der mannen is, een samenleving ongevoelig maakt voor deze mythe en het ermee samenhangend wereldbeeld.

Men zou zich de historische gang van zaken dus zó kunnen voorstellen: vanuit Zuidoost-Azië, waar hij verdrongen is door stadsculturen, heeft deze mythe haar tweede stralingscentrum gevonden in het westelijk deel der Stille Oceaan, vanwaar hij zich in de ene richting heeft verbreid naar de landbouwers van Zuid-Amerika en de jagers van Australië en Vuurland, en in de andere richting naar Afrika. Voordat deze veronderstelling met zekerheid kan worden bewezen dan wel weerlegd, moet er nog veel werk worden verzet. Intussen kan niet worden ontkend dat deze gordel van culturen een belangrijk en merkwaardig stuk ‘Geistesgeschichte’ van de mensheid vertegenwoordigt. In hoeverre men Frobenius' ‘äquatorialer Kulturkreis’ nog actueel mag achten, is een moeilijk te beantwoorden vraag. Bij de huidige stand van zaken gaat het niet aan, al deze culturen van Afrika, Melanesië, Australië, en Zuid-Amerika als één cultuurkring in de technische zin van het woord te beschouwen. Niettemin mag worden herhaald dat het buitengewoon merkwaardig is en blijft, éénzelfde mythe als kern van een structureel constant wereldbeeld op zo veel en zo ver uiteenliggende plaatsen langs de evennaar aan te treffen. Zou men een historische samenhang

willen ontkennen, dan is men bijna gedwongen zijn heil te zoeken in Jung's theorie der archetypen. Maar deze theorie mag in de volkenkunde pas dán worden overwogen, wanneer alle andere verklaringen falen. Dat is hier niet het geval. Het wordt meer en meer duidelijk dat er in het verre verleden veel meer cultuurcontact en cultuurverspreiding is geweest dan men wel heeft willen aannemen. In het geval van de mythe van het geroofde vrouwengeheim is een historische verklaring dan ook allerminst onwaarschijnlijk. Voor het feit dat midden in Brazilië, over heel Australië, in het koude Vuurland, op Nieuw-Guinea en in Melanesië hetzelfde verhaal wordt verteld over een vrouwenheerschappij en de roof van het vrouwengeheim als motivering van het bestaan van geheime mannengenootschappen, behoeft men dan ook niet naar een archetypisch substraat te zoeken. De structurele overeenkomsten, die in het volgende hoofdstuk ter sprake komen, kunnen intussen duidelijk maken dat een nauw verband moet worden aangenomen.

## 10 *Het religieuze wereldbeeld der oudste landbouwers*

Het beeld dat de mens zich van leven en wereld ontwerpt, is meestal bepaald door een centrale idee, die vorm geeft aan dat wat hem het diepst beweegt. Over het algemeen zal hij in zijn wereldbeeld verschillende gezichtspunten willen vermijden, om de eenvoudige reden dat verschillende gezichtspunten betekenen dat de mens in zichzelf verdeeld is. Een chaotisch wereldbeeld verraadt een chaotische mens. De ontwikkeling van ieder individu is gericht op integratie, op een persoonlijkheid, die zo is georganiseerd dat alle delen op elkaar zijn betrokken en met elkaar betrokken zijn op een centrale instantie. Ook in culturen kan men deze tendentie constateren. Vooral in een zogenaamde bloeiperiode van een beschaving kan duidelijk worden aangetoond dat alle economische, sociale, politieke, esthetische en religieuze aspecten van het leven in die beschaving onderling nauw verbonden zijn en zó betrokken zijn op een centrale, 'organiserende' idee, dat van een organisch geïntegreerd cultuurpatroon kan worden gesproken. Dat geldt voor Rome, Hellas, Egypte, Israël, Maya, onze middeleeuwen, en ook voor de oud-equatoriale landbouwcultuur. We spraken in dit verband al van een blauwdruk. Het zijn vooral de Duitse geleerden Frobenius, Jensen en hun medewerkers, die in de overtuiging dat menselijke geschiedenis in de eerste plaats 'Geistesgeschichte' is, het wereldbeeld der oudste landbouwers in zijn innerlijke samenhang hebben verklaard. In hun uitgangspunt ligt opgesloten dat zij de economische en sociale fundamenten o.i. ten on-

rechte hebben verwaarloosd, maar dit doet aan de grote betekenis van hun werk op zichzelf geen afbreuk. Voor velen mag het wellicht een onwennige gedachte zijn dat beschavingsgeschiedenis niet alleen piramiden, Plato, de kathedraal van Reims en Picasso omvat, maar ook jagers en koppensnellers. Wanneer men zich voor de geschiedenis van het genus humanum interesseert, kan men echter bezwaarlijk een willekeurige streep trekken bij de eerste ploeg. Deze heeft ongetwijfeld het ontstaan van de stad mogelijk gemaakt, waarzonder wij onze beschaving nauwelijks kunnen voorstellen, maar de stad was een uitgegroeid dorp, en de eerste experimenten van de mens om dicht opeen samen te leven werden uitgevoerd in het dorp van de oudste landbouwers. Hun wereldbeeld vertoont een sterke, innerlijke samenhang, zoals Jensen c.s. hebben aangetoond, en deze samenhang blijkt nog duidelijker wanneer men haar niet alleen cultuurmorfologisch, maar ook psychologisch ontleedt.

Het is mogelijk, dat in verschillende jagersculturen de jongens tot manbaarheid werden gewijd. In dat geval hebben de oudste landbouwers hun eerste wapen tegen de vrouwelijke dreiging bij de hand gehad en er dankbaar gebruik van gemaakt. Uit deze inwijdingsfeesten zijn de geheime mannengenootschappen ontstaan. De grens tussen beide is niet altijd even nauwkeurig aan te geven. Er zijn culturen met een mannenhuis, dat een geheim genootschap zou doen vermoeden, maar dat alleen gebruikt wordt voor jongensinitiaties. Er zijn ook culturen waarin men geen mannenhuis kent, maar waarin de mannen zo duidelijk zijn georganiseerd, dat men toch van een geheim genootschap moet spreken. Ook de initiatie en de besnijdenis van de jongens is in al deze culturen een uiterst geheimzinnige en geheime aangelegenheid. Onafhankelijk van elkaar hebben etnologen en psychoanalytici het defensieve karakter van deze inwijdingsriten met een schat van materiaal weten aan te tonen. Een algemeen kenmerk ervan is de zgn. ‘Buschzeit’, gedurende welke mannen en jongens zich buiten de woonplaats afzonderen en letterlijk of figuurlijk een grens om zich heen trekken, die door vrouwen en niet-ingewijden niet mag worden overschreden. Tijdens die periode van afzondering worden de jongens wederge-

boren. De eerste, natuurlijke geboorte is kennelijk niet voldoende, zij moeten nog eens geboren worden en wel tot man in de kring van ‘mannen onder elkaar’. Maar voor het zo ver is, moeten de jongens op de een of andere min of meer symbolische manier uit de macht van de vrouwen worden bevrijd, zoals in het eerder beschreven geval der Aranda. Gevallen als die der Wulamba, waar de mannen zich bij de superioriteit van de vrouw hebben neergelegd, zijn grote uitzonderingen. Regel is het protest tegen die superioriteit door versterking van de eigen mannelijkheid en door uitsluiting van de gevaarlijke vrouwen. Mannelijkheid is in deze culturen iets wat blijkbaar met veel vertoon en in het geheim veroverd moet worden. Eskimo-jagers bijvoorbeeld hebben van deze inferioriteitsgevoelens helemaal geen last en hebben geen behoefte aan geheimzinnigheid. Bij hen is een jongen man geworden wanneer hij zijn eerste wild heeft geschoten en thuisbrengt. Hij krijgt dan een pluimpje en men maakt er een gezellige avond van. De jongen is man geworden, hij heeft dat met de feiten bewezen, en er is geen enkele reden, daar een geheim van te maken. De oudste landbouwers hebben op dit punt een kwaad geweten. In zijn uitingen varieert dit sterk maar overal is het wezen ervan hetzelfde. Of men nu de initiandi uit de armen van de moeder rukt, of de vrouwen plaagt en uitscheldt en zelfs slaat, of een symbool van een duivels verslindende moeder maakt, of de vrouwen alleen maar van alle deelneming uitsluit, altijd zijn initiatie en besnijdenis tekenen van angst voor de vrouw, en van symbolische compensatie van die angst door mannelijke geheimzinnigheid en show. Dit laatste moet ook letterlijk worden opgevat. Vermeld werd reeds dat een van alle psychoanalytische smetten vrije etnoloog na vergelijkend onderzoek tot de conclusie kwam, dat het doel der besnijdenis was: het blootleggen van de glans penis als een illusie van permanente erectie en viriliteit.

Het zoemhout is een langwerpig, ovaal stuk hout, dat aan een touw rondgezwaaid kan worden en dan een geluid maakt dat, ook wanneer het op een platje in een moderne stad weerklinkt, op een niet afgestompte Europeaan grote indruk kan maken. Evenals initiatie en besnijdenis vindt men het zoem-

hout in alle delen van de wereld en, zoals Zerries heeft laten zien, vooral in zeer significante ‘dichtheid’ in het gebied van de oud-equatoriale landbouwers. Het geluid wordt meestal opgevat als de stem van een godheid of van de geest der initiatie, reden waarom het zoemhout een van de diepst bewaarde geheimen van initiaties en geheime mannengenootschappen is. We zagen reeds hoe het bij de Keraki in de oertijd uit de schoot van de moedergodin wordt gestolen, en deze roof is niet zonder betekenis. Nu kan men beslist niet ieder zoemhout in iedere cultuur interpreteren als een fallisch symbool, dat uit de moederschoot gestolen is. Iedere cultuur heeft zijn eigen symboliek, en er zijn vele dingen in het leven die niets met de genitalia te maken hebben. Ook wanneer ze er indirect mee te maken hebben, mag men die omweg niet vergeten - de mens maakt niet voor niets omwegen. In de samenlevingen der oudste landbouwers heeft het zoemhout indirect met de genitalia zeer veel, zo niet alles te maken. Want fallisch symbool of niet, overal vindt men het verband tussen zoemhout enerzijds en vrouwelijke én plantaardige vruchtbaarheid anderzijds. Allerwegen brengt het zoemhout geluk in de liefde, kinderzegen en een goede oogst. Dit heilig geheim van de mannen heeft dus niet alleen betrekking op de vrouwelijke vruchtbaarheid alleen, maar staat ook in nauw en direct verband met de vruchtbaarheid niet van de akker - in die termen denkt een ploeglandbouwer - maar van de landbouwgewassen, die zich vermenigvuldigen, zoals een vrouw het wonderlijk vermogen heeft uit zichzelf nieuw leven voort te brengen. In de mythe van het geroofde vrouwengeheim werd de relatie tussen vrouwelijke en plantaardige vruchtbaarheid al zichtbaar. Zoals deze relatie bevestigd wordt door de initiatie der jongens - die ook heel vaak een goede oogst garanderen - wordt zij weer bevestigd en versterkt door het zoemhout, waarvan de heilige macht - geroofd geheim van de mannen! - zich uitstrekt tot de vruchtbaarheid van vrouwen landbouwgewas. Enerzijds is het dus symbool van mannelijk verzet tegen die vruchtbaarheid, anderzijds een identificatie ermee. Het is heilige, mannelijke macht, maar het is gestolen macht. Gezien het feit dat een zeer groot aantal versies van de mythe van het geroofde ge-

heim betrekking hebben op de roof van het zoemhout, is de betekenis hiervan duidelijk. Ook hier moet een mannelijk tekort symbolisch en in het geheim worden gecompenseerd.

In één van de grote rituelen der Marind-anim van Nederlands Nieuw-Guinea bestaat er een wezenlijke congruentie tussen de wedergeboorte der jongens tot manbaarheid, de wedergeboorte van de zon uit de onderwereld (die *koema* = vagina én geheim, heet), de vruchtbaarheid van de kokospalmen én het doden en eten van een jonge vrouw, die de Moeder van het ritueel genoemd wordt. Ook de kannibalistische moord op en consumptie van de vrouw bewerkstelligt vruchtbaarheid en wedergeboorte. In dit door één centrale gedachte beheerste cultuurpatroon der Marind-anim vinden we ook het kannibalisme als een wezenlijk element, en alszodanig komt het allerminst alleen bij deze Papoea's voor. Het kannibalisme (al of niet gepaard aan koppensnellen) is een culturele instelling, die wij op grond van óns cultuurpatroon bijzonder moeilijk zonder negatieve aandoeningen kunnen beschouwen. Alleen reeds de lectuur van min of meer concrete beschrijvingen van kannibalistische praktijken wekt bij de meesten onzer weerzin en walging op. De beste manier om deze begrijpelijke gevoelens ietwat te temperen, is het zich voor de geest halen van onze eigen praktijken. De vraag mag met reden worden gesteld: is het menselijker of onmenselijker, wanneer een man kort maar krachtig wordt gedood en opgegeten, dan wanneer hij langzaam in een concentratiekamp wordt vermoord of in een oorlog invalide wordt gemaakt? Het eten van mensenvlees is uiteindelijk een kwestie van smaak, gezien het uitzonderlijk omnivore karakter van de mens. Er zijn mensen die onpasselijk worden bij de gedachte aan kikkerbilletjes, of die vomeren op het ogenblik dat hun wordt verteld dat de biefstuk waarvan zij smullen paardebiefstuk is. De kracht van onze emotionele reacties op zaken als kannibalisme maakt het ons onmogelijk - en dat is althans wetenschappelijk het grote bezwaar van die reacties - verder te kijken dan onze neus lang is. Het is een barbaarse, beneden-menselijke gewoonte, en verder denken we er liever niet aan, behalve wanneer in de krant bij gebrek aan nieuwe invallen weer eens een van de geijkte menseneters-grapjes af-

gebeeld staat. Nu is het juist dat kannibalisme kan voorkomen als een slagersaangelegenheid. In West-Afrika zijn markten geweest waar men een paar pond mensenvlees kon kopen, zoals wij een biefstuk bij de slager. Maar dit is cultuurhistorisch een degeneratie. Het kannibalisme kan men eventueel onmenselijk noemen, maar dan is het even onmenselijk als onze dictaturen, oorlogen, hersenspoelingen en pesterijtjes onmenselijk zijn: als fanatieke pogingen tot bovenmenselijkheid. De mens wil boven liggen, individueel en collectief, en daarvan is het kannibalisme een specifiek symptoom. Het is Volhard's grote verdienste, de onmenselijke menselijkheid van het kannibalisme aangetoond te hebben.

Het kannibalisme is karaktetistiek voor de cultuurkring der oud-equatoriale landbouwers. Het verband van dit element met het gehele levenspatroon kan met een voorbeeld onmiddellijk duidelijk worden gemaakt. Bij de Abessijnse Tsamako draagt een man die een mens gedood heeft, zijn leven lang als voorhoofdversiersel een houten fallus. Het vermoeden dat ook op deze wijze de man zichzelf van zijn mannelijkheid moet overtuigen, bedreigd als hij is, ligt voor de hand. Deze noodzaak kennen verzamelaars en jagers niet. In 1871 schreef Vogt: hoe intensiever een volk zich bezig houdt met kannibalisme, des te hoger ontwikkeld zijn zijn landbouw, techniek, kunst en wetgeving. Etnologisch is dit ongetwijfeld juist. Bij de oud-equatoriale landbouwers eigent men zich door het eten van een mens ook diens ‘macht’ toe. Deze versterking van het machtsgevoel levert echter alleen een algemene verklaring. Andere motieven zijn van meer betekenis. Herhaaldelijk vindt men de vereenzelviging van moordenaar/eter met slachtoffer, waarvan een sprekend voorbeeld is: het verbod het vlees van het eigen slachtoffer te eten, daar men toch niet zichzelf kan opeten - een verbod dat men zowel bij Azteken als Papoea's vindt. Verder is het van belang dat kannibalisme als ritueel altijd een exclusief mannelijke aangelegenheid is. De relatie tussen menseneterij en geheim mannengenootschap is onmiskenbaar en zelfs zo hecht, dat men veelal eerst een mens moet doden voordat men in het geheime mannengenootschap kan worden opgenomen. Het feit dat men gedood heeft, geldt als teken van mannelijkheid; maar

hier moet eraan worden herinnerd dat deze mannelijkheid weinig of niets te maken heeft met moed en dapperheid, maar zeer veel met fallische mannelijkheid. Onthullend in dit verband is een Abessijns lied, waarin de lof der vruchtbaarheid (!) gezongen wordt en waarvan twee regels luiden:

*'Wie nog niet gebaard heeft, moet baren.*
*Wie nog niet gedood heeft, moet doden.'*

Deze geslachtelijke werkverdeling met betrekking tot het vruchtbaarheidsprobleem is onthullend en sluit als vanzelf aan bij de reeds behandelde achtergrond van initiatie en zoemhout. Doden kan hier moeilijk anders worden opgevat dan als equivalent van verwekken, maar dan - hoe kan het anders in de geheime mannengenootschappen - een symbolisch equivalent. Dit symbolisme wordt overigens zo ernstig opgevat, dat in Abessinië en elders een man die nog niet gedood heeft moeilijk een vrouw zal kunnen vinden, omdat hij eenvoudig nog niet als geslachtsrijp wordt beschouwd. Volkomen consequent is dan ook een buitenechtelijk kind in dit verband: een kind dat verwekt is door een man die nog niet gedood heeft. Maar het kannibalisme is niet alleen op de menselijke vruchtbaarheid betrokken, maar ook op die der landbouwgewassen. De wedergeboorte van man, zon en kokospalm uit de vermoorde en gegeten moeder bij de Marind-anim kwam reeds ter sprake. Volhard gaat zelfs zo ver dat hij het wezen van het kannibalisme ziet in een vereenzelviging van mens en plant. In verband met wat in de vorige hoofdstukken werd uiteengezet is het echter niet noodzakelijk, de vruchtbaarheid van de landbouwgewassen sterker te accentueren dan die van de vrouw, of omgekeerd, terwijl het tevens mogelijk wordt, om vanuit de ook hier aanwezige correlatie tussen vrouwen plant een verklaring te geven van het kannibalisme, die waarschijnlijk de wortel ervan raakt.

Volhard heeft ongetwijfeld gelijk, wanneer hij zegt dat door het doden en eten van een mens de man een plaats wil veroveren in het voortplantingsproces. Het bleek reeds uit allerlei aanwijzingen dat de man zich overbodig voelde. Maar deze overbodigheid was van economische, sociale en psychi-

sche aard. Vóór alles voelde de man zich als jager overbodig worden in de produktieve voedselvoorziening, die de vrouw had uitgevonden en ingevoerd. In dit licht is het *rituele kannibalisme een gigantische overdrijving van de jacht*, waarin de man compensatie zoekt voor overbodig geworden mannelijkheid, die zowel zijn gefrustreerde jagersagressiviteit als bedreigde viriliteit omvat. Als jager had hij het nauwe verband tussen sexualiteit en agressiviteit reeds ervaren en uitgeleefd. Nu versperde de vrouw hem echter de weg, en zijn gefrustreerde agressiviteit en zijn gefrustreerde sexualiteit zochten als de twee componenten van zijn gefrustreerde mannelijkheid een uitlaat in het kannibalisme. Hij ging bewijzen dat hij toch onmisbaar was. Hij ging jagen op groot wild: een mens. Het wild had geen fundamentele betekenis meer voor de voedselvoorziening. Een menselijke buit moest aantonen dat de man als jager onmisbaar bléék bij de menselijke én bij de plantaardige vermenigvuldiging. Op deze wijze maakte de man zichzelf van outsider tot insider. Zonder de jacht op menselijk wild geen vruchtbaarheid! Het voordeel van deze interpretatie is o.i. dat de combinatie van agressieve en sexuele motieven duidelijk wordt. Herinnerd kan worden aan het kannibalisme bij de Keraki, waar het menselijk slachtoffer een wallaby is en waar de moord een sexuele verkrachting is door Tokunjenjeni, het zoemhout. Het kannibalisme is een enorme, krampachtige herinterpretatie van de jacht door de man, in de vruchtbaarheidsterminologie die hem door de vrouw is opgedrongen, met het doel de mannelijke inferioriteit te compenseren en zichzelf onmisbaar te maken bij voortplanting en landbouw. Vroeger had de jacht twee doeleinden: voedsel en prestige. Nu het voedsel als zodanig wegvalt, blijft alleen het prestige over, en daarom kiest men nu het wild dat het méeste prestige geeft: een mens. Zo past ook het kannibalisme organisch in het cultuurpatroon van de man die zijn bedreigde mannelijkheid verdedigt tegen de vrouw. Psycho-analytisch uitgedrukt: ook hier vinden we castratie-angst en de defensie tegen die angst door agressiviteit en identificatie. Dit alles wordt kernachtig samengevat in het zoemhout van de Keraki, waarmee deze jagers symbolisch copulerend hun slachtoffer op de sneltocht doden én waar-

mee zij de yams stuksnijden, die voor een nieuwe oogst geplant moeten worden, en dat gestolen werd uit de schoot van Yumar.

Een volgend element in het cultuurpatroon der oud-equatoriale landbouwers is de homosexualiteit als culturele instelling, waarvan Jensen zegt dat hij de betekenis ervan in dit wereldbeeld niet begrijpt. Hier blijkt eens te meer dat wij cultuur op de menselijke psyche moeten betrekken willen wij haar goed begrijpen en verklaren, en dat wij daarbij ter dege rekening moeten houden met onbewuste motieven. Immers, psychologisch is de homosexualiteit in deze culturen doorzichtiger dan vele andere elementen die voorzien zijn van een symbolische façade van voor ons vreemde makelij. In de jongensinwijdingen van deze samenlevingen is de homosexualiteit een veelvoorkomend verschijnsel, dat soms uitdrukkelijk wordt beschouwd als een overgangsfase in de weg van kind naar volwassene. Afgezien van de lichamelijke factoren die tot homosexueel gedrag kunnen leiden, is deze vorm van sexualiteit bijna altijd een vlucht voor moeder de vrouw. De angst voor haar is zo groot, dat de man de vrouw buiten zijn leven plaatst en zich met andere mannen verenigt, enerzijds om de vrouw te ontlopen, anderzijds om zichzelf te bewijzen dat een man zichzelf genoeg kan zijn. Volgens de psychoanalyse is er altijd een angst voor de vrouw in het spel bij homosexualiteit, terwijl castratie-angst de hoofdrol speelt. Deze verklaring is door psychoanalyse gegeven zonder enige kennis van het primitieve materiaal, zodat de plaats van de homosexualiteit binnen dit cultuurpatroon zonder meer duidelijk is. De oud-equatoriale landbouwer héέft angst voor de vrouw - dat behoeft wel niet meer aangetoond te worden - en in zijn pogingen zijn een geslachtelijke mannelijkheid te bewijzen, blijft hij heen en weer slingeren tussen homosexualiteit en heterosexualiteit, tussen het huis van zijn gezin en het mannenhuis. In sommige culturen slapen de mannen niet thuis maar in het mannenhuis, in andere is er een meer gebalanceerde verhouding in deze tweehuizigheid. De homosexualiteit is dus een bijna onvermijdelijk gevolg, wanneer de mannen zich in een geheim mannengenootschap verenigen uit angst voor de vrouw, om hun eigen autarkie te bewijzen.

Ook een kernelement is de mythe van de ‘zerstückelte Göttin’, waarop reeds een enkele maal werd gezinspeeld. Het is merkwaardig genoeg niemand opgevallen dat in de culturen der oud-equatoriale landbouwers de vrouw als eigenaresse van de landbouw veelvuldig expliciet of impliciet wordt erkend, maar dat niemand haar dankbaar is voor deze dienst aan de samenleving, wat bijvoorbeeld in culturen met ploeglandbouw wèl het geval is. Bij de oud-equatoriale landbouwers wordt zij daarentegen gestraft, beroofd, geschonden en/of gedood. Zo goed als altijd wordt zij gedood in de mythe van het vrouwengeheim, altijd wordt zij gedood in de mythe van de gedode vruchtbaarheidsgodin: ‘Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kano gehen.’ Wat de laatstgenoemde mythe betreft, de structuur ervan werd reeds aangegeven: een vrouwelijke godheid wordt gedood en verminkt, waarna uit de stukken van haar lichaam de landbouwgewassen ontstaan. Niet altijd is het een vrouwelijke, soms ook een mannelijke godheid, wat in verband met de met betrekking tot initiatie en kannibalisme reeds gesignaleerde tendenties tot homosexualiteit niet verwondert. Een duidelijke parallel vindt men in dit opzicht bij het beroemde mensenoffer van de Pawnee, die een jonge vrouw als representante van de moedergodin doodden, maar als slachtoffer soms ook een man hadden, die dan echter steeds in de coïtus-houding van de vrouw werd gedood.

Een fraaie mythe van dit type vinden we bij de door jensen bestudeerde Wemale van Ceram in Indonesië. De jonge godin Hainuwele was wat de dikwijls zo onthullende taal ‘poeprijk’ noemt. Haar feces bestonden namelijk uit kostbaarheden, die bij de Wemale het summum van rijkdom betekenen. Onder verwijzing naar de Mohave en de Dsjagga kunnen we dus zeggen dat Hainuwele niet alleen rijk, maar ook zeer vruchtbaar was, wat trouwens uit de gehele mythe nog blijkt. Wanneer de Wemale de Maro-dans dansten, stond de jonge godin in het midden van de dansplaats en deelde sirih en pinang uit, zoals te doen gebruikelijk is bij dit volk. Zeer ongebruikelijk was echter dat de sirih en pinang van Hainuwele uit niets dan kostbaarheden bestonden, die zij met gulle hand uitdeelde. Maar de mensen waren er niet dankbaar voor, zij vonden de

hele geschiedenis maar griezelig. Daarom overlegden zij met elkaar en besloten in hun afgunst - aldus de mythe - Hainuwele te doden. Overdag groeven de mannen op de dansplaats een grote kuil, die zij goed camoufleerden. De volgende nacht dansten zij weer de Maro-dans en Hainuwele stond weer in het midden en deelde kostbaarheden uit. Maar de kring der dansenden werd steeds nauwer. Steeds dichter drong men van alle kanten dansend en zingend op haar toe, totdat zij haar in de kuil hadden gedanst, de godin levend begroeven, en in een orgie van afgunstige agressiviteit de aarde al dansend aanstampten. Haar vader groef het lichaam van zijn dochter op, sneedt het in stukken en begroef de verschillende delen, waaruit de landbouwgewassen ontsproten, zodat het tijdperk van de landbouw was aangebroken. Zonder meer wordt in dit barbaars eerlijke verhaal de godin van rijkdom en vruchtbaarheid als de oorsprong van de landbouwgewassen en van de landbouw erkend. Zonder meer wordt toegegeven, dat niets dan afgunst en anale ‘womb-envy’ de motieven zijn voor de even geraffineerde als wrede moord. Onwillekeurig schieten de reeds geciteerde regels door de gedachten: ‘Wie niet gebaard heeft moet baren, wie niet gedood heeft moet doden.’ Het merkwaardige is echter dat in deze mythe - zoals in die van het geroofde geheim - de man juist de barende vrouw doodt. Jensen zegt in dit verband dat de psychologie onmogelijk kan verklaren, waarom de vruchtbaarheidsgodin in deze en andere versies van de mythe niet zonder meer sterft, maar altijd gedood wordt. Men kan deze stelling omdraaien en zeggen, dat alleen de psychologie een antwoord op die vraag kan geven, omdat zij uiteindelijk menselijke cultuur wil begrijpen en verklaren vanuit menselijke motieven. In de culturen met ploeglandbouw kent men de stervende goden en godinnen als symbolen van het graan, dat in de aarde valt en sterft en herleeft. In de tropische landbouwersculturen echter laat men de gedomesticeerde planten niet zonder meer sterven, maar vermoorden. De ‘Zerstückelung’ van de godin kan men als eenvoudige parallel zien van het stuksnijden van de knollen, waarna de stukken worden geplant. Deze parallelie is echter alleen de symbolische trait d'union, de aanleiding die niets over de motieven zegt. Zonder een tegen de vrouw

gerichte agressiviteit zijn er talloze mythen denkbaar waarin het ontstaan van de landbouwgewassen kan worden verbeeld zonder moord. In feite is dat ook het geval, zoals in Indonesië blijkt, een oorspronkelijk oud-equatoriaal cultuurgebied, dat door een hogere cultuur van karakter is veranderd. Uit de mythe van de Soendanees-Javaanse rijstgodin blijkt duidelijk dat de moord op de vruchtbaarheidsgodin alleen nog rudimentair op de achtergrond aanwezig is, en plaats heeft gemaakt voor de symboliek van sterven en herleven. Toen in de ploeglandbouw de man zijn superioriteit had herwonnen, voelde hij zich niet meer door de vrouw gefrustreerd en had hij geen enkele behoefte haar te doden, ook niet in een mythe. Maar de oud-equatoriale landbouwers móéten eenvoudig doden, omdat zij anders ‘er buiten staan’, buiten het vruchtbaarheidsgeheim. Zij hebben geen ploeg, zij hebben realiter niets dan een fallus - om het even gepointeerd uit te drukken - die zij als ploeg zouden willen gebruiken en die van louter afgunst en frustratie tot een dodelijke speer wordt. Terwijl de jager doodt en zich schuldig voelt, doodt de oud-equatoriale landbouwer en voelt zich trots.

Fallische agressiviteit is karakteristiek voor deze culturen. Het zoemhout, dat gebruikt wordt voor het stuksnijden van de yam-knollen, doodt ook al copulerend het slachtoffer van de Keraki-kannibaal. Ook in de mythe van het geroofde vrouwengeheim bleek herhaaldelijk deze tegen de vrouw gerichte combinatie van sexualiteit en agressiviteit aanwezig te zijn: de vrouwen moeten gedood worden, omdat anders de mannen niet zeker zijn van hun geheim, en dus niet verzekerd zijn van het succes van hun diefstal. Hetzelfde is, naar zal blijken, het geval in de mythe van de gedode vruchtbaarheidsgodin; maar eerst moet nog een enkel voorbeeld van de typische fallische agressiviteit van deze landbouwers worden gegeven, die door grimmige Papoea's niet wordt ontkend en verdrongen zoals door een Indianenstam, die een oude man (!) laten cohabiteren met de vruchtbaarheidsgodin, uit wier schoot dan de maïs ontspruit, waarna de vrouw door mysterieuze oorzaken sterft. De Marind-anim identificeren een knots met een penis, en op Manus-Island staat de begeerte naar een vrouw gelijk met de begeerte naar wraak op een

man. De Kiwai hebben een mythe over hun cultuur-heros Soido, die zijn vrouw doodt, haar lichaam in stukken snijdt, waarna uit de stukken de landbouwgewassen ontspruiten. Daarna trouwt hij een tweede vrouw, die echter al spoedig wordt gedood door zijn abnormaal grote penis. Soido liet toen zijn sperma naar alle kanten spatten, zodat daaruit weer de landbouwgewassen ontstonden. De opeenvolging der feiten in dit verhaal is veelzeggend. Eerst doodt Soido de vrouw zonder meer, daarna doodt hij haar fallisch, en tenslotte ziet hij kans volmaakt zelfstandig, zonder hulp van een vrouw, de landbouwgewassen te doen ontstaan uit zijn eigen vruchtbaarheid! Werkelijke agressiviteit wil zeer bewust wat bij identificatie meer onbewust plaats vindt: de eliminatie van de vijand(in), zodat men in zijn/haar plaats kan treden en zijn/haar rol kan overnemen, in dit geval de rol der autarkisch vruchtbare vrouw. In een variant van deze Kiwai-mythe doodt Soido zijn vrouw met een stok, die hij door haar lichaam stoot, zodat het eind uit de mond tevoorschijn komt. Men laat in het midden waar deze stok het lichaam binnendringt, maar de fallische agressiviteit zal voor niemand aan enige twijfel onderhevig zijn. Kortom: de man verwekt om te doden, en hij doodt om te verwekken. Waarom wordt sexualiteit tot agressiviteit, en omgekeerd? Het antwoord wordt langzamerhand eentonig, en daarom is het wenselijk het antwoord te laten geven door de oud-equatoriale landbouwers zelf. Bij de Ibibio is de vrouwelijke godin van het geheime mannengenootschap gewapend met dodelijke messen en doodskoppen. Onzichtbaar voor de voorbijgangers staat in het mannenhuis der Tchambuli het beeld van een vrouw, met een enorme, angstaanjagende, felrode vulva. Bij de Iatmul stulpt men de kleine jongens die ingewijd worden, een reusachtige vulva over het hoofd. Zelfs de Wulamba zien in het vrouwelijk geheim de grote, verslindende muil van een walvis. De man voelt zich bedreigd door de vrouw, die voor hem in zijn angst reusachtige afmetingen krijgt, waartegen hij geen andere afweer kan stellen dan identificatie of agressiviteit. Hij wil de vrouw overbodig maken, zoals hij zich zelf overbodig voelt. Hij slaat bijna letterlijk van het ene uiterste over in het andere: sexualiteit wordt agressiviteit, en omge-

keerd; hij voelt zich onderworpen en droomt zichzelf tot alleenheerser; hij is outsider en hij maakt zichzelf tot esoterische insider; hij voelt zich angstig klein tegenover de reuzengrote vulva en hij schept de fantasie van de creator ex nihilo, althans de kinderverwekker zonder vrouw. De oud-equatoriale landbouwer moet de vruchtbaarheidsgodin, het prototype van de vruchtbare vrouw, wel doden. Zonder haar dood zou de vruchtbaarheid immers háár vruchtbaarheid zijn, nu is het de vruchtbaarheid van de man. Frustratie, angst, agressie en identificatie zijn ook de technische sleutelbegrippen die het raam aangeven van de mythe van de gedode vruchtbaarheidsgodin, die evenals de andere behandelde cultuurelementen volkomen 'vanzelfsprekend' past in het cultuurpatroon der oud-equatoriale landbouwers. Niet de vrouwen, maar de mannen zijn superieur. Niet de vrouwen, maar de mannen zijn onmisbaar voor de voortplanting. Niet de vrouwen, maar de mannen scheppen de noodzakelijke voorwaarden voor het gedijen van de knolgewassen. Niet de vrouwen, maar de mannen zijn in het bezit van een machtig, mysterieus geheim.

Zo kan in grote trekken het cultuurpatroon worden beschreven van mannen, die de zin van hun leven verloren en een nieuwe zin schiepen. In de mythe van de gedode vruchtbaarheidsgodin hebben zij aan de nieuwe zin van hun leven vorm gegeven. Deze mythe heeft een sfeer van tijdeloosheid en eeuwigheid, die alle echte mythen kenmerkt: zo was het en zo is het en zo zal het altijd zijn. Eens werd de vrouw door ons gedood, om vruchtbaar te zijn, en altijd zullen wij de vrouw blijven doden terwille van de vruchtbaarheid van het leven. Zo goed als iedere religie heeft dergelijke mythen, die eeuwige geldigheid bezitten, omdat zij voor de gelovige vanzelfsprekend zijn. Zij hebben de vanzelfsprekendheid van een cirkelredenering: het is zo, omdat het zo is. Maar daarbij grijpen zij blijkbaar aan bij wat de mens het diepst beweegt, zodat men even goed kan spreken van de goed geïntegreerde in-zichzelf-beslotenheid van een organisme als van een cirkelredenering. Voor wie niet alleen met zijn gedachten maar ook met zijn gevoelens en driften deel heeft aan de tijdeloze werkelijkheid van de mythe, is er geen sprake van een cirkelredenering. God heeft de wereld geschapen, omdat God de

wereld geschapen heeft - dat is voor Jood en Christen niet een vraag en niet een cirkelredenering, maar een uitgangspunt, hèt uitgangspunt van zijn leven. Dat geldt ook voor de oudste landbouwers, mutatis muntandis. Het merkwaardige is dat dergelijke mythen ook voor ongelovigen die sfeer van tijdeloze waarheid en geldigheid kunnen hebben, dezelfde absolute overtuigingskracht als een goed gedicht heeft. Zij hebben in hun symboliek die ‘zwevende stilstand’, waarover Verwey en Vestdijk spreken met betrekking tot de poëzie. Door deze zwevende stilstand van het eeuwig ogenblik wordt de mythe in ons tot gedicht, of liever tot iets dat het midden houdt tussen een gedicht en een schilderij, wij kunnen ook zeggen: een symbool, een goed gecomponeerde droom. In tegenstelling hiermee staat de mythe van de roof van het vrouwengeheim, die dikwijls proza blijft en poëtische kwaliteiten te enen male mist. Men krijgt vaak de neiging, de vertellers van deze mythen te hóren zeggen: ‘Nou, en toen sloegen wij ze dood en toen waren wij de baas en nu zijn we nog de baas en dus je mond dicht, begrepen.’ Ook wanneer een dergelijk verhaal een goede compositie en een psychologische finesse heeft, blijft het proza, zoals bij de Selk'nam. Uitzonderingen zijn natuurlijk mogelijk, en ook dit verhaal kan in een ander verband het tijdeloze isolement van de poëzie krijgen, zoals bij de Dogon en Wulamba, geheel afgezien van het feit dat wij stricto sensu nooit de poëtische waarde kunnen beoordelen, omdat we de talen niet kennen. Niettemin is deze uitweiding over poëzie en proza noodzakelijk, nl. om te wijzen op het prozaïsche, d.w.z. het sociale en historische karakter van de mythe van het geroofde vrouwengeheim. Daarom is het een mythe op de grens van tijd en eeuwigheid, die eigenlijk zich al in de tijd afspeelt. Bij de mythe van de gedode vruchtbaarheidsgodin heeft men geen neiging, overtredingen van onze logica aan- of door te strepen.

Bij de roof van het vrouwengeheim vraagt men zich steeds af waarom de mannen, als die vrouwen dan een geheim hadden, niet eenvoudig dat vrouwengeheim ontmaskerd hebben en zijn overgegaan tot de orde van de dag, in plaats van nu zelf geheimzinnig te gaan doen. Het spreekt vanzelf, dat er naast logica ook psychologica is, maar die zal men in dit geval

eerder in het ritueel dan in de mythe vinden. Een enkele maal is dat niet het geval. Bij het verhaal der Dogon zal wel niemand nuchtere en ontnuchterende vragen stellen: de rok van rode vezels is te geladen met leven en dood. Uiteraard zal ook hier de waarheid van de poëzie een zaak van eigenbelang zijn en zal de een door deze, de ander door die cultuur geraakt en in zwevende stilstand gebracht worden, zoals dat ook met gedichten en dichters gaat; maar in het algemeen is de mythe van het geroofde vrouwengeheim een prozaïsche verantwoording van het bestaan der mannenbonden. Daarmee is allerminst ontkend dat proza boeiend kan zijn. Integendeel. Op deze wijze wordt alleen getracht een verschil in sfeer tussen de beide mythen aan te geven. De mythe van het geroofde vrouwengeheim gaat over gewone mannen en vrouwen, die door de mythe ook niet ongewoon worden gemaakt. Daarom is deze mythe sociaal-historisch, en die van de gedode vruchtbaarheidsgodin religieus in de specifieke zin van het woord. De laatste verbeeldt het conflict met De Vrouw, die geen abstractie is, maar een poëtische werkelijkheid. De eerste verbeeldt het conflict met de vrouwen. Dit tijdelijke, alledaagse karakter geeft ons de gevoelsmatige bevestiging van wat in dit boek op redelijke gronden werd betoogd: dat de mythe van het geroofde vrouwengeheim de echo is van een historisch gebeuren, van de eerste agrarische revolutie. Dit betekent niet dat de vrouwen eens de macht hadden en dat er dus eens matriarchaat was. Het betekent wèl dat de mannen als jagers in het gedrang zijn geraakt en hun toevlucht hebben gezocht in een geheime levens- en wereldbeschouwing, die hun cultuur tot een organisch geheel heeft gemaakt en waarvan de mythe van het geroofde vrouwengeheim het sociaal-historische en de mythe van de gedode vruchtbaarheidsgodin het religieus tijdeloze aspect tot uitdrukking brengt. Het stuk geestesgeschiedenis dat in de culturen der oud-equatoriale landbouwers besloten ligt, krijgt door de mythe van de roof van het vrouwengeheim een concreet karakter, wordt daardoor tot de geschiedenis van mannen en vrouwen van vlees en bloed. Maar of hij nu in of buiten het kader der historie wordt gezien, deze mythe is en blijft een document humain.

## 11 *Geheim, geheimzinnigheid, mysterie*

*For each ecstatic instant*
*We must an anguish pay*
*In keen and quivering ratio*
*To the ecstasy...*
Emily Dickinson

Wie zich verdiept in de geestelijke wereld van deze oude en verre culturen, kan op een gegeven ogenblik als uit een bizarre droom ontwaken. Hij zal misschien de neiging voelen, deze droom van zich af te schudden, ook wanneer hij ervan overtuigd is dat de drastisch sexuele symboliek, de fascinerend afstotende rituelen en de kannibalistische feesten niet zonder zin en betekenis zijn, en dat in de twintigste eeuw de etnologische en psychologische wetenschappen de enige omwegen zijn waarlangs men de oorsprongen van het mensenbestaan nog kan benaderen, het werk van sommige grote kunstenaars daargelaten. Hij zal dan toch déze droom willen afschudden, omdat de geheimzinnigheid waarmee het geroofde vrouwengeheim wordt omringd, toch al te belachelijk is. Zowel psychoanalytici als Australische autochthonen staan gereed om een dergelijke houding te steunen. Wanneer Bettelheim het geheim der mannengenootschappen kort en goed wil omschrijven, dan komt hij tot de conclusie dat het geheim niets anders is dan ‘the female genital apparatus’. Dit klemt te meer, wanneer we ons herinneren met welk een gemak de Wulamba hun heiligste symbolen gelijkstelden met het ‘genitale apparaat’ van man en vrouw. En in de mythe stelden de Djanggawul-zusters, toen de mannen hun geheimen hadden gestolen, met vrouwelijk realisme vast: ‘Laat die grote kinderen maar

spelen, wij hebben immers toch onze uteri.' Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, en het heeft er inderdaad veel van, dat de oud-equatoriale landbouwers die stap hebben gedaan. Zelfs iemand, die zich beroepshalve dagelijks met deze zaken bezighoudt en dus niet - zoals nog maar al te velen in ons landje - bekropen wordt door gevoelens van afschuw en ergernis, kan bij de anus-stoppen der Dsjagga niet nalaten te glimlachen. Hij is geneigd, de partij te kiezen der Dsjagga-vrouwen, die het ritueel der mannen volkomen doorhebben en de farce goedmoedig tolereren.

Maar bij de Wulamba zitten de mannen in meditatie verzonken voor de symbolen van het geroofde geheim, die hen in contact brengen met de eeuwige droomtijd. Tussen deze eeuwige tijd van de droom en Plato's ideeënwereld bestaat geen wezenlijk verschil. En men vraagt zich af of er niet ook slechts één stap nodig is om van het ridicule in het sublieme te komen. Van een Wulamba, van Plato en van de Tibetaanse mysticus Milarepa geldt wat de antropo-bioloog Eiseley van de mens in het algemeen schreef: 'The creature lives on dreams and is in that sense unique.' Zijn beschouwingen over evolutie en descendentie vat hij aldus samen: 'For the first time a creature had appeared in nature who created his own world in his head.' Daarmee is ook de droom van de oud-equatoriale landbouwers in een geheel ander kader geplaatst dan dat van de kleren van de keizer. Er is zonder twijfel sprake van veel geheimzinnigheid rondom iets dat bij nadere analyse niet meer dan 'the female genital apparatus' blijkt te zijn. Maar de mogelijkheid dat ook in deze culturen het met zo veel geheimzinnigheid omgeven geheim betrekking heeft op een mysterie, moet onder ogen worden gezien.

Wie een geheim heeft, leeft in het isolement der kwetsbaarheid, of dit nu een individueel dan wel een collectief isolement is. Geheim is datgene wat niet met fysieke kracht kan worden beschermd en verdedigd. Dat geldt voor liefdesgeheimen, ambtsgeheimen, fabrieksgeheimen, en atoomgeheimen. Wanneer de kwetsbaarheid niet op objecten, maar op de mens zelf als subject betrekking heeft, dan wordt zij als inferioriteitsbesef bewust. Het is in onze psychologistische tijd ieder bekend, dat gevoelens van inferioriteit bijna altijd gecompen-

seerd worden door gevoelens van superioriteit. Hoe sterk deze compensatie-dwang kan zijn, kon men in de bezette landen tijdens de tweede wereldoorlog zien, waar soms leden van het geheime verzet, die in vele opzichten machteloos waren tegen de Duitse bezetters, hun eigen leven en dat van anderen niet zelden op het spel zetten, door tegenover outsiders te pronken met hun geheime activiteiten. Het feit dat men ‘er meer van wist’ dan de outsiders, versterkte op aangename wijze het gevoel van eigenwaarde. Dit geldt ook voor de geheime genootschappen: de mannen weten er méér van. Op deze wijze is hun mannelijk tekort tegenover de vrouw gecompenseerd.

Men kan de vraag stellen of niet al dergelijke geheimen vormen zijn van dat ene geheim, dat menselijk tekort heet. De mens ziet altijd meer mogelijkheden dan hij kan realiseren en die hij daarom droomt. Het begint al in de kinderjaren. Kinderen beweren dikwijls dat zij een geheime kennis bezitten, die zij aan niemand meedelen. Zij scheppen op over dit machtsmiddel, omdat zij zichzelf tegenover de volwassenen zo machteloos voelen. Geheime clubs met geheimtalen vormen dan ook niet zelden de overgang in de ontwikkeling van kind tot volwassene. Hoewel het ‘ergens’ weet van zijn zelfbedrog, gelooft het kind er toch bijna steeds in, juist omdat het de mogelijkheid van méér te weten ziet, en de feitelijke onmogelijkheid ervan niet kan en niet wil erkennen. Ook in dit opzicht is het onmogelijk te stellen, dat het kind tenslotte in de volwassene helemáál verdwijnt. Het feit dat de mens in dromen leeft en zijn wereld in zijn hoofd maakt, betekent tegelijkertijd dat hij pricipieel tot zelfbedrog in staat is en in feite steeds weer zichzelf bedriegt. Alleen als het te erg wordt en niet voldoende wordt gecamoufleerd en geheimgehouden, noemen wij het abnormaal. Het geheim tussen reële inferioriteit en gedroomde superioriteit staat in direct verband met een van de wezenlijke kenmerken van het genus humanum, dat tegelijkertijd meer en minder is dan het dier. De mens móét dromen om als mens te kunnen leven. Als hij nooit gedroomd had van vliegen, zou hij nu niet vliegen.

Het gaat niet aan, simpelweg op grond van ‘de werkelijkheid’ te onderscheiden tussen een waardevolle droom en

waardeloos zelfbedrog. De mens ziet en droomt van mogelijkheden en in een tijd van atoomsplitsing en hersenspoeling zal men niet spoedig over onmogelijkheden willen spreken, of het nu een droom dan wel een nachtmerrie is. In principe geldt hetzelfde voor de dromen waarin niet de buitenwereld, maar de mens zelf veranderd wordt. Er zijn mensen die een ‘onmogelijke’ droom in eigen leven hebben verwerkelijkt. Het bestaan van heiligen en mystieken kan nu eenmaal niet worden ontkend. Hun aantal is weliswaar klein, maar ook het aantal geleerden dat de buitenwereld heeft veranderd, is betrekkelijk gering. In hun geval echter staat er een heerleger technici klaar, die hun uitvindingen toepassen en tot massaal bezit maken, terwijl de dromers over een veranderde mens weinig meer kunnen doen dan hun eigen leven veranderen. Ook zij hebben technici, de predikers, maar als men hun resultaten ziet, kan men gemakkelijk begrijpen, dat Aldous Huxley ook het probleem van de verandering der binnenwereld maar liever natuurwetenschappelijk oplost en daarvoor mescaline aanbeveelt.

Is het geheim dus naar de vorm de magische bancirkel die om de eigen kwetsbaarheid wordt getrokken, het is naar de inhoud transformatie, en wel transformatie van inferioriteit tot symbolische superioriteit, in laatste instantie van menselijk tekort tot menselijke vol-maakt-heid, van tijdelijkheid tot eeuwigheid. Vanuit dit gezichtspunt zijn zowel de gezonde kinderen met hun geheime clubs en hun geheimtalen als de patiëntjes van Bettelheim allerminst ridicuul. Het zijn mensen die weten dat de gedroomde mogelijkheid waar zou kúnnen zijn, maar die deze mogelijkheid niet waar kunnen maken en daarom gedwongen zijn, genoegen te nemen met de werkelijkheid van het symbool. Om dezelfde reden zijn ook de geheime mannengenootschappen niet een uiting van ‘Geheimnistuerei’, die voor buitenstaanders een beetje belachelijk is en de insiders alleen maar sociaal vermaak schenkt. Dit laatste is de mening van Meerum Terwogt, die min of meer de fout maakt van de man die op grond van sinterklaasgedichten het wezen van de poëzie wil omschrijven. Natuurlijk, wanneer het ritueel tot folklore en het geheim tot geheimzinnigheid is geworden, dan hebben de geheime mannengenoot-

schappen slechts de oppervlakkige sociale functie, die Meerum Terwogt hun toekent. Maar de Dogon zijn niet tot een laatste vermoeden over leven en dood gekomen terwille van het sociale vermaak alleen. En dat was evenmin het uiteindelijk motief, dat de oude Tenenesk zijn vuist tegen de maan deed opheffen. En wanneer de oude Wulamba zitten te mediteren, dan zou dit vermaak alleen maar hinderlijk zijn. Sociale verklaringen zijn veelal uitermate belangrijk, maar als zij uit de school der principiële nuchterheid komen, zijn het principiële platitudes. Zulke verklaringen zijn te vergelijken met bepaalde psychiatrische genezingen, die - zoals Simone de Beauvoir het beschrijft en analyseert in *Les Mandarins* - de patiënt van zijn menselijke grandeur beroven, zodat er niets anders overblijft dan een vegeterend organisme, dat leeft om te eten en eet om te leven.

In de geesteswetenschappen mag dit geestelijk aspect van homo sapiens, die in de geest boven zichzelf tracht uit te stijgen, die zichzelf wil transcenderen, niet worden weggewerkt, maar moet eenvoudig als een ervaringsfeit worden vastgesteld. Dit betekent allerminst - het zij herhaald - dat het andere ervaringsfeit, de gebondenheid van de mens aan zijn lichamelijkheid en tijdelijkheid, mag worden weggemoffeld. Het betekent wèl dat men dient uit te gaan van de menselijke tweeledigheid, die wij in onze tijd misschién iets scherper kunnen formuleren - men zie *De religieuze projectie* van schrijver dezes - maar waarvan reeds eeuwen en eeuwen zowel grote denkers als eenvoudigen van geest zich bewust zijn geweest. De mens, die in biologisch opzicht tegelijkertijd een nestvlieder en een nestblijver is, wordt geboren als een hulpeloos zoogdiertje, machteloos overgeleverd aan de honger en dorst van een klein en naakt lichaam, om zich te ontwikkelen tot het wezen dat gekenmerkt wordt door de ‘Hungerleiderei nach dem Unendlichen’ (Plessner). Het is bepaald niet zo dat deze hongerlijderij - *denn alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit* - slechts de zegen en de vloek is van enkele mentaal uitzonderlijk begaafde individuen. Kinderen en schizofrenen met hun almachtfantasieën kennen haar, en wij vinden haar in de mythen en riten van primitieve gemeenschappen. Alleen wanneer men van deze eeuwigheids-

drift van de aan zijn tijdelijkheid geboden mens uitgaat - hij zij infantiel of schizofreen, dichter of multi-millionair, ontdekkingsreiziger of ruimtevaarder, blank of zwart - kan men het wereldbeeld der oud-equatoriale landbouwers en hun geheim adequaat benaderen.

In hun geheim - bancirkel naar de vorm en transformatie naar de inhoud - worden deze twee-ledigheid en twee-zinnigheid zo veel als mogelijk geïntegreerd. Aan de buitenkant ziet men een indrukwekkende organisatie, angstaanjagende maskers, sinistere geluiden en de superieure houding van hen die er méér van weten; binnen de omheinig vindt men het zoemhout, dat geen andere sterveling mag zien omdat het eigenlijk niet van de mannen is maar afkomstig uit de schoot van de vrouw Yumar, de mythe van het geroofde geheim, dat de mannen dwingt tot het niet zo superieure defensief van de geheimhouding. Het is dit defensieve karakter dat de mannen bijeenhoudt, zoals het geheim de innerlijke dubbelzinnigheid bijeenhoudt. Wanneer er een bres wordt geslagen in deze verdediging, zijn de mannen verloren. Wie zijn gezicht verliest, verliest zichzelf. Toen de blanken aan de vrouwen en kinderen van de Iatmul in Nieuw-Guinea de geheimen van het mannengenootschap hadden verraden, gingen de mannen met tranen van machteloze woede in hun ogen naar het mannenhuis, haalden er zélf de heilige fluiten en andere symbolen uit tevoorschijn en gooiden die voor ieders ogen te grabbel. Mead maakt van deze ‘infantiele’ reactie melding met nauw verholen minachting. Zij vergeet dat de Iatmul-mannen niet alleen voor vrouwen en kinderen, maar ook voor zichzelf hun gezicht hadden verloren. De inferioriteit van hun superioriteit was aan het licht gekomen en het mysterieuze verband tussen beide was weggevallen. De dubbelzinnigheid van die gewone fluiten, die binnen de bankring van het gedeelde geheim toch steeds ongewone fluiten waren geweest, waartegenover zij dezelfde eerbied hadden betracht als die zij van vrouwen en kinderen en andere niet-ingewijden eisten, was ontluisterd.

Men heeft het geheim dus nodig, niet alleen tegenover anderen, maar ook tegenover zichzelf. Dat is het verschil tussen pia fraus en plat bedrog. Natuurlijk zijn er samenlevingen

waarin het geheim door de corruptie van het pia fraus is ontaard. Dan wordt het of aanleiding tot feestvieren zonder meer, of machtsmiddel met behulp waarvan de mannen een min of meer ‘terroristisch’ bewind over de vrouwen kunnen voeren, de vrouwen voor zich laten werken, koken, enz. Maar uit de in dit boek beschreven voorbeelden moge blijken, dat zelfs na vele eeuwen het pia fraus is blijven leven als het geheimzinnige zelfbedrog van de menselijke geest, dat de symbolische verzoening is van de twee zeer reële uitersten, waartussen de mens leeft. Realistisch denken en aangepast gedrag zijn zeer heilzaam, maar mensen moeten niet alleen in het reine komen met de harde feiten van de buitenwereld, maar ook met de werkelijkheid van de ziel. Zonder twijfel kan men zeggen dat de oud-equatoriale landbouwers het menselijk tekort hebben gereduceerd tot het mannelijk tekort, hun bovendien opgedwongen door economisch-sociale omstandigheden; maar het is de menselijke dubbelzinnigheid, waardoor zij principieel in staat zijn, omgekeerd dit mannelijk tekort te transformeren tot het menselijk tekort in het algemeen en zo contact te maken met de eeuwigheid van de droomtijd. Juist omdat de mens - uitzonderingen daargelaten - nooit volledig in de tijdelijkheid en evenmin volledig in de eeuwigheid kan opgaan, slaagt deze transformatie nooit geheel en is hij gedwongen zijn geheim angstvallig te bewaren. Het is het geheim van zijn kwetsbaarheid tussen dier en god.

Het spreekt daarom vanzelf, dat degenen die in het geheim delen, er nooit tegenover niet-ingewijden over mogen spreken. Dit zou immers aan de ene kant betekenen dat het geheim der inferioriteit wordt prijsgegeven, aan de andere kant dat alle sublimatie en vergeestelijking voor niets is geweest en dat de eigen waarheid ineenstort tegenover de waarheid van anderen. Het is nu eenmaal zo dat iedere bloem boven een vuur verschrompelt, omdat water verdampt bij hoge temperaturen - een wet van lager ‘niveau’ dan het ‘niveau’ van bloemen, maar daarom niet minder reëel. Ook wanneer men niet zou willen weten van vergeestelijking bij primitieven - een onzinnig uitgangspunt overigens - dan nog is het duidelijk dat schennis van het geheim niet alleen desorganisatie van de samenleving ten gevolge zou hebben, maar ook vèrgaand

verval van muziek, dans, toneel en plastische kunsten, zoals die in de geheime mannengenootschappen tot bloei zijn gekomen als uitdrukkingsvormen van een religieus wereldbeeld. Dit wereldbeeld is het fundament van het bestaan. Daarom geldt: wie binnen is blijft binnen, wie buiten is blijft buiten, en degene die de grens in de ene of de andere richting overschrijdt blijft nergens. Insiders die het geheim verraden, wacht de doodstraf of sociale excommunicatie, die weinig minder ernstig is dan de dood. Het geheim betekent: hoge spanning, levensgevaarlijk. Loslippigheid schijnt echter zelden voor te komen, en dit laat zich begrijpen wanneer men denkt aan het defensieve karakter van het geheim. De man die het geheim van het mannengenootschap verraadt, verraadt daarmee zichzelf.

Veel vaker komt het voor dat een buitenstaander onopzettelijk dan wel opzettelijk een glimp of meer van de geheime rituelen en/of voorwerpen opvangt. In dat geval wacht hem de dood of de zogenaamde *trespass-initiation*. Deze gedwongen initiatie van een infiltrant, die men in alle werelddelen vindt, levert het bewijs dat de psychologische wetten van het geheim overal dezelfde zijn. Zij laat tevens zien dat dit geheim absoluut is. Trespass-initiation betekent, dat, ook wanneer een buitenstaander onopzettelijk de onschendbare grens van de bancirkel overschrijdt, de cirkel zich als het ware onmiddellijk achter hem sluit, zodat geen terugkeer mogelijk is. Hij wordt ook ingewijd. Het simpele feit dat hij in aanraking komt met het geheim, heeft tot gevolg dat hij voor de rest van zijn leven in het geheim wordt opgenomen. De cirkel is dan weer hermetisch gesloten. Soms is deze hij een zij, maar ook wanneer een vrouw onopzettelijk deelgenote wordt, wordt zij ingewijd. Over de aard van het geheim zegt deze trespass-initiation meer dan de doodstraf. De moord op een onschuldige vrouw zou men nog kunnen opvatten als een drastische vorm van sinterklaasvermaak, als een teken van ongebreidelde agressiviteit en machtsdrift, die men liever aan primitieven dan aan blanken toeschrijft. De trespass-initiation bewijst echter dat het sacrale spel diepe ernst is. Ook als men er niet aan denkt de overtreder - man of vrouw - te doden, is er de dwingende noodzaak van de trespass-initiation, om-

dat door een ‘lek’ in het geheim alle sacrale macht zou wegstromen. De hoogspanning van het geheim - spanning tussen womb-envy en de kwetsbare werkelijkheid van het symbool - kan alleen door volstrekte isolatie bewaard blijven.

Bij de Aranda van Centraal-Australië kent men nog een ander middel om een lek te dichten. Wanneer daar een vrouw toevallig ziet dat een man zijn geheelde subincisie-wond opnieuw opent, zodat het symbolische menstruatie-bloed kan vloeien als teken van zijn zelf-genoeg-zaamheid en twee-ledigheid, dan laten de Aranda de vrouw in kwestie de keus: of zij wordt onmiddellijk gedood, of zij moet toestaan dat tijdens het mannenritueel een groot aantal mannen ritueel met haar cohabiteert. Het is niet moeilijk, in de laatste mogelijkheid een ordinair chantage-middel te zien, waardoor de mannen zich wat aangename ontspanning verschaffen. Maar in de religie heeft de mens nu eenmaal ontdekt dat het leven niet ordinair is, maar een geheim verbergt. In individuele gevallen kan een cynicus aan een ordinaire levensopvatting de voorkeur geven. Dat komt in de beste families voor, zoals bijvoorbeeld in Noord-Australië. Het is bekend dat daar soms een man aan een vrouw tegen haar wil een sacraal voorwerp laat zien en dan zegt: ‘Suppose you no come alonga me, me kill you’. Ook elders gebruiken de cynici de godsdienst als opium voor het volk.

De rituele geslachtsgemeenschap der Aranda als ‘reparatie’ van het geschonden geheim behoort bepaald niet in deze cynische sfeer thuis. Daarom vindt er *rituele* cohabitatie plaats. Immers, wanneer een vrouw ziet dat een man zijn subincisie-wond opnieuw opent en dusdoende de menstruatie imiteert, dan botsen symbool en werkelijkheid op elkaar, zoals in de Dogon-mythe, als de man met zijn rode raffia-rok zijn achtervolging van de vrouw moet staken wanneer deze in de menstruatie-hut vlucht. Men kan de gevolgen van deze botsing redresseren door de werkelijkheid ten gunste van het symbool te elimineren, d.w.z. door de vrouw te doden, of door de werkelijkheid in de symbolische realiteit op te nemen, d.w.z. door trespass-initiation. De Aranda geven er echter de voorkeur aan, de werkelijkheid van het symbool aan de werkelijkheid van alledag te bewijzen. In de cohabi-

tatie bewijzen de mannen de vrouw de werkelijkheid van hun tweegeslachtelijke viriliteit, waarbij eraan herinnerd kan worden, dat de Aranda zelf de subincisie-wond als het equivalent van het vrouwelijk genitale beschouwen en dus hun eigen genitale als tweegeslachtelijk. De vrouw zal als het ware aan den lijve ondervinden, dat het geheim geen kletspraat is, maar berust op superieure viriliteit, die voortkomt uit de lichamelijke en de symbolische werkelijkheid. Dat deze wil-tot-bewijzen ook het protest van de zich niet geheel zeker voelende man verraadt, is uitermate waarschijnlijk, vooral in de Aranda-cultuur, waar de mannen wat al te verachtend over de vrouwen spreken, en dromen van vrouwelijke geesten die op hen gaan zitten en hun penis breken. In laatste instantie is deze rituele cohabitatie dan ook een vorm van een tijdelijke en uitdagende trespass-initiation. De Aranda nemen de vrouw in kwestie tijdelijk in hun midden op en laten haar zien dat de mannen deel hebben aan de lichamelijke werkelijkheid en bovendien nog participeren aan de geestelijke werkelijkheid, waaraan de vrouwen part noch deel hebben. Van de ene kant gezien: fallische agressiviteit dient om de gedroomde tweegeslachtelijkheid te bewijzen. Van de andere kant gezien: de religieuze werkelijkheid wordt met de alledaagse werkelijkheid geconfronteerd en bewijst in die werkelijkheid zijn geldigheid. De Aranda weten namelijk dat hun riten en symbolen, dat hun hele leven zijn oorsprong vindt in de eeuwige droomtijd, die ook nog in het heden zichzelf spiegelt in de tegenwoordige tijd. De eeuwige stroom loopt langs de kust van ons bestaan - om een prachtige regel van de dichter Obe Postma vrij te vertalen.

Australiërs en Papoea's trachten in de tweegeslachtelijkheid de eeuwigheid symbolisch te verwerkelijken. Tibetaanse mystici gaan nog een stap verder en *gebruiken* het symbool der bisexualiteit hetzij door identificatie met een (vrouwelijke) *dakini*, hetzij door identificerende meditatie voor een beeld van een god in coitu met zijn vrouwelijke complement, om de via mystica te kunnen aflopen, die daar eindigt waar tijd en eeuwigheid, samsara en nirvana, zinloze begrippen geworden zijn. Ook deze mystieken houden hun transformatie zorgvuldig geheim. De laatste vingerwijzingen naar de waar-

heid worden door de leermeester in het oor van de leerling gefluisterd, omdat alleen directe ervaring geldigheid bezit, en riten, symbolen en woorden slechts ‘hints’ zijn voor hen die reeds de weg naar het inzicht hebben ingeslagen. Ook de oud-equatoriale landbouwers hebben die weg ingeslagen en haltgehouden bij het symbool dat voor mystici slechts een halte is die zij achter zich laten. Het feit dat Dogon en Wulamba dezelfde weg van vergeestelijking en transformatie hebben ingeslagen als Tibetaanse mystici, is veel belangrijker dan de omstandigheid dat de laatsten op die weg verder gaan dan de eersten. Mystiek is altijd en overal een aangelegenheid van een zeer kleine élite, en is bovendien alleen mogelijk op basis van een bepaalde economische en sociale constellatie.

Daar dit slothoofdstuk niet een systematische en definitieve analyse is, maar slechts een voorlopige schets van aard en functie van het religieuze geheim in de vorm van enkele kanttekeningen, kan het verschil tussen oud-equatoriale landbouwers en mystieken buiten beschouwing blijven, al is het natuurlijk van principiële betekenis dat mystiek in de strikte zin van het woord niet in primitieve culturen gevonden wordt. Hier is slechts van betekenis dat de mystiek - en niet alleen de Tibetaanse - herhaaldelijk de opheffing van het menselijk tekort tot uitdrukking brengt in sexuele of sexueel gekleurde beelden. Op ieder niveau van psychisch leven ervaart de mens die zichzelf tracht te transcenderen, deze transcendentie veelal als een transformatie, de alchemistische omzetting van natuur in geest. Dat de sexualiteit in dit verband van grote betekenis is, spreekt vanzelf. In de eerste plaats ligt de sexuele drift, waarzonder het leven geen voortgang zou hebben, zo diep in de mens verankerd, dat men althans kan begrijpen waarom realistische waarnemers - phycho-analytici zowel als boeddhistische mystieken - haar min of meer met de levensdrift zelf hebben geïdentificeerd. In de tweede plaats ervaart de mens in de cohabitatie een complementering waarin de beperkingen van *la condition humaine* althans tijdelijk wegvallen. De mens is man-en-vrouw. En passant kan hier nog worden verwezen naar de beschouwingen van de bioloog Portmann, die laat zien hoe in het wezen van de mens besloten ligt dat sexualiteit en geest elkaar doordringen.

Er is vaker op gewezen dat in het symbool twee ‘werkelijkheden’ samenvallen. Het symbool van het geroofde vrouwengeheim is daarvan wel een bijzonder karakteristiek voorbeeld. Het is aan de ene kant inderdaad ‘the female genital aparatus’, en het menselijk tekort is in deze samenlevingen inderdaad een mannelijk tekort: de inferioriteit van mannen die door economische en sociale ontwikkelingen hun vanzelfsprekende superioriteit over de vrouwen bedreigd zagen en zelf uitgerangeerd dreigden te worden, zodat zij hun heil moesten zoeken in het geheim, dat men ook het (zelf)bedrog van de geest kan noemen. Maar aan de andere kant postuleert men met dit geheim de werkelijkheid van de geest, die vanuit de werkelijkheid van het lichaam een onbeschaamde aanmatiging schijnt te zijn, maar die niettemin zo reëel is, dat Wulamba-mannen rustig kunnen zeggen dat hun heiligste symbolen natuurlijk penis en vagina zijn, maar even natuurlijk de tekenen van de eeuwige droomtijd, die alle verstand te boven gaat. Wie dit onzin zou willen noemen, zal er genoegen mee moeten nemen dat het menselijk leven überhaupt onzinnig is en dat deze onzinnigheid er eenvoudig ís. Door zijn tweede natuur kan de mens niet alleen raketten bouwen en afschieten, maar desgewenst ook de volkomen vrede van het hart - de ‘Meeresstille der Seele’ - vinden, al schijnt hij daar steeds minder waarde aan te willen of te kunnen hechten.

De vrede van het hart is een geheim, dat geheim wordt gehouden omdat het uitermate kwetsbaar is. Alles wat meer gedifferentieerd en hoger ontwikkeld is, is kwetsbaarder dan wat op een eenvoudiger en lager niveau ligt. Wanneer men steen-plant-dier-mens eenvoudig naast elkaar zet, staat men voor een mysterie waarover de grootste geesten - in onze tijd Nicolai Hartmann en Teilhard de Chardin bijvoorbeeld - hun hoofd hebben gebroken. In de mens is er de nieuwe mogelijkheid, die wij bij gebrek aan beter ‘geest’ noemen, die nog nooit volledig verwerkelijkt is, en waarvan velen zich afvragen of zij ooit volledig gerealiseerd zal worden. Maar de mogelijkheid is er met al haar kwetsbaarheid, en daarom is alle religie in wezen esoterisch. Deze laatste uitspraak schijnt in strijd te zijn met de feiten, want de boeddha heeft bijvoorbeeld gezegd dat hij niets in zijn vuist verborgen hield, en

ook in godsdiensten als de Islam en het calvinisme schijnt niets geheim te worden gehouden. Niettemin veronderstelt iedere religie een realiteit, die schuilgaat achter de werkelijkheid van alledag, en waaraan de gelovige ‘anders’ deel heeft, door middel van een masker, een droom, een liturgie, of een gebed in de binnenkamer. Al deze dingen zijn in laatste instantie voor outsiders geheim.

Op het eerste gezicht schijnt er in de religie van een primitieve samenleving die geen geheime genootschappen kent, geen geheim te bestaan. De oorzaak hiervan is het gesloten karakter van deze samenlevingen. Dat merkt de veldwerker die ter plaatse zo veel mogelijk inlichtingen over de materiële en geestelijke cultuur van zo'n samenleving tracht te krijgen. In het bekendste handboek voor etnologische veldwerkers wordt de raad gegeven, bij het eerste contact belangstelling te hebben en te tonen voor de materiële cultuur, voor kano's huizen, bogen enzovoort, omdat dit een goede verstandhouding bevordert. Dit laat zich gemakkelijk begrijpen. Uitleggerkano's, huizenconstructies, finesses van pijlen en bogen zijn immers de bewijzen dat men zijn wereld onder de knie heeft. En men zal de veldwerker graag en uitvoerig vertellen hoe men een en ander heeft gemaakt, omdat men al vertellend zijn menselijke competentie en superioriteit bewijst. Dit is een bekend verschijnsel, maar even bekend is het dat de leden van primitieve samenlevingen in hun schulp kruipen wanneer de veldwerker vragen stelt over hun religie. De triomfantelijke mededelingen dat men een volk zonder religie had gevonden, waren eertijds niet zelden het gevolg van dit verschijnsel. Zoals echter een uitleggerkano en een kruisboog de tekenen zijn van menselijke superioriteit over zijn wereld, zo zijn de mythen en riten de tekenen van zijn inferioriteit tegenover hetgeen àchter die wereld verborgen is. En geen mens laat graag zijn achilleshiel zien. Hoe vast men zelf ook gelooft in de mythen en de riten, men is er diep weg evenzeer van overtuigd dat die mythen en riten slechts betekenis en waarde hebben voor hen die er deel aan hebben. Juist omdat de buitenstaander er geen deel aan heeft, zou hij slechts het kwetsbare geheim belachelijk kunnen maken, en daarom hóúdt men het geheim. In meerdere of minder mate is de re-

ligieuze mens zich ervan bewust, dat zijn hoogste en laatste werkelijkheid ridicuul is, tenzij een ander die werkelijkheid met hem deelt.

In de culturen der oud-equatoriale landbouwers wordt het menselijk tekort uitgedrukt als mannelijk tekort. Daarom is het nu eens zeer diepzinnig, zoals bijvoorbeeld bij de Dogon, dan weer verrukkelijk komisch, zoals bij de Dsjagga. Daarom zijn verklaringen die het geheim psychoanalytisch willen reduceren tot het vrouwelijk geslachtelijk apparaat, of die het op het sociologische procrustesbed willen leggen en er slechts een aanleiding tot vermaak en gezelligheid in willen zien, eenzijdig en dus onjuist. Juist wanneer men deze theorieën als partiële verklaringen volledig overneemt, kan men glimlachend én gefascineerd staan voor *l'homme, cet inconnu*, die steeds weer boven zijn wereld en zichzelf wil uitstijgen. Het is onthullend voor onze cultuur en wetenschap dat - voorzover mij bekend - slechts één culturele antropoloog deze keerzijde van de medaille heeft gezien, nl. de Nederlander Held. Hoewel hij uiteraard het geheim van de mannengenootschappen der Papoea's in de termen van zijn eigen calvinistisch geloof vertaalt, noemt hij man én paard, geest en natuur, zodat de volgende passage een oase in de cultureel-antropologische literatuur mag worden genoemd: ‘Het geheim kan tenslotte niet onthuld worden. Deze situatie heeft voor de Papoea's al meer dan eens tot onaangename misverstanden aanleiding gegeven, omdat er onderzoekers zijn, die geen genoegen nemen met de onthulling van een zo onnozel geheim. Zij blijven volhouden, dat het eigenlijke geheim nog niet is geopenbaard, wanneer zij er met list of geweld eindelijk in geslaagd zijn, een glimpje te zien van de heilige fluit of van het sacrale zoemhout. En zij hebben gelijk, er zit nog een ander “geheim” achter: niet het geheim van gruwelen, moorden, vergiften en orgieën, maar het geheim van de hemel, die namelijk op aarde niet kan bestaan. Daarom is het godsdienstig ritueel in zekere zin ook bedrog, maar juist dit bedrog moet geheim blijven.’

Als *koema* is het geheim bij de Papoea-stam der Marind-anim de onderwereld waaruit de zon wordt wedergeboren, de kokosnoot waaruit de boom ontspruit, en de vagina waaruit

de man wordt geboren en wedergeboren. Mens, natuur en kosmos zijn afhankelijk van het geheim van de moederschoot, waartegenover de man zijn menselijk tekort als castratie-angst ervaart, maar dat men daarom niet als sexuele symboliek kan afhandelen, laat staan als aanleiding tot feestelijkheden. In één van de centrale mythen van dit volk wordt verhaald, hoe Waba, de zonnedema, zijn vrouw Walimamb begeert en deze na haar weigering achtervolgt en tenslotte in het nachtelijk donker de hut waar zij verblijft binnensluipt. 's Morgens vindt men hem daar echter ‘stöhnend und jammernd mit Walimamb im Kopulationsakt aus dem er sich nicht mehr befreien konnte’. Wie deze mythe alléén sexueel wil interpreteren, vergeet dat een Papoea ‘penis’ kan zeggen en ‘god’ bedoelen, terwijl een mystica ‘God’ kan zeggen en ‘penis’ bedoelen. Van het een en het ander zijn voorbeelden te geven. De Marind-anim zijn een volk dat buitengewoon sexueel, om niet te zeggen hypersexueel geaard is, en men kan bezwaarlijk volhouden dat zij in dit opzicht uitgehongerd zijn en hun honger in een sexuele wensdroom bevredigen. Hun geheim is meer dan alleen het vrouwelijk genitale en hun eigen castratie-angst. Hun geheim is het levensgeheim, en hun castratie-angst is de vorm waarin zij het menselijk tekort, de menselijke ‘Hälften-haftigkeit’ (Plessner) beleven. Menselijk tekort en menselijke grandeur zijn nauw verbonden, en van het ridicule naar het sublieme is slechts één stap, vice versa.

Onbevooroordeelde observatie - ook Frank Waters heeft daarop gewezen naar aanleiding van het geheim der Pueblo-Indianen - had behalve Held ook de andere etnologen op dit spoor kunnen brengen. Er is veel te weinig aandacht aan geschonken dat de mannen in het rituele ‘bedrog’ blijven geloven en dat dit blijkt bij de initiatie van de manbare jongens. Die jongens wordt namelijk slechts bij uitzondering verteld dat de hele geschiedenis van het geheim maar boerenbedrog is om de vrouwen onder de duim te houden. Meestal krijgen zij te horen dat het bedrog van masker en zoemhout slechts inzoverre bedrog is, als deze symbolen tekenen zijn die verwijzen naar de goddelijke werkelijkheid, die bepaald geen bedrog is. De jongens leren namelijk dat de maskers die zij vóór de initiatie in vol geloof als bovennatuurlijke wezens

beschouwden, in feite door hun vaders en ooms worden gedragen, maar dat de maskers ‘tekenen’ zijn van de onzichtbare en zeer reële goden. Door een masker te dragen zullen zij voortaan ook zelf deel hebben aan de goddelijke werkelijkheid. Het geheim der oud-equatoriale landbouwers is dus - het zij nogmaals herhaald - het geheim van homo sapiens, die zijn biologische inferioriteit symbolisch transformeert tot superioriteit, en die deze symbolische superioriteit als een uiterst kwetsbare werkelijkheid, maar niettemin als realiteit ervaart. Alszodanig is het - ook dit mag nog eens worden herhaald - het religieus geheim bij uitstek, het mysterie dat in meerdere of mindere mate in alle religies de mens fascineert en beangstigt. Het is het banale geheim van een slecht geweten en het is het mysterie buiten het bereik van het laatste woord. Dit essentieel esoterisch karakter van de religie komt tenslotte ook nog tot uitdrukking in een verschijnsel dat door de godsdienstpsychologie nog niet voldoende is onderzocht: de twijfel. De diepst gelovigen en de scherpste denkers hebben aan de rand of in het centrum van hun bewustzijn altijd geweten wat onder anderen Van der Leeuw met zo veel woorden uitsprak: dat de twijfel aan het geloof inherent is. Geen geloof zonder twijfel, geen twijfel zonder een spoor van geloof. Dat geldt niet alleen voor de zgn. hogere godsdiensten, zoals algemeen wordt verondersteld; het geldt ook voor de zgn. primitieve religies, waar de oud-equatoriale landbouwers in hun geheime symbolen en mannenhuizen aan de twijfel concrete vorm geven.

Waar is Uw geheim?, vraagt de veldwerker aan een Papoea, zoals Held ons vertelde. Waar is Uw God?, vroegen de ongelovigen in oude tijden aan een psalmdichter. En een der oudste christenen wist eeuwen later geen beter antwoord op deze vraag te geven dan dat het geloof een vaste grond is van de dingen die men hoopt, en een bewijs van zaken die men niet ziet. Het is een antwoord van verbluffende openhartigheid, waarin de mogelijkheden van geloof en twijfel beiden liggen opgesloten. Ook uit niet met de onze verwante cultuurkringen zouden voorbeelden gegeven kunnen worden van geloof en twijfel, die in één bed slapen, maar het verwante is in dit geval wellicht ook het duidelijkste. Het geheim van de

saamhorigheid van geloof en twijfel is het geheim van de menselijke dubbelzinnigheid, waardoor ook een van de groten der aarde, de dichteres Emily Dickinson, zich gedwongen zag zich uit de wereld terug te trekken in het geheim van haar afgezonderd bestaan en haar poëzie. Zij leefde voor de droom van een hemelse vereniging met de man die haar op aarde was ontzegd. Aan de hemel, waarvan haar ziel en zaligheid afhing, geloofde zij het ene ogenblik even sterk als zij er het andere ogenblik aan twijfelde. Weinigen hebben dan ook zo indringend en onbarmhartig de gebrokenheid en dubbelzinnigheid van het mensenbestaan doorzien en geformuleerd als zij het in haar meest lucide ogenblikken heeft gedaan. Zo min als men het geheim der oud-equatoriale landbouwers kan reduceren tot de ‘the female genital apparatus’, kan men het kryptische leven en werk van Emily Dickinson herleiden tot de simpele projectie van een ongelukkige liefde. Aan de ene kant ‘this brief tragedy of flesh’: aarde, lichaam, zintuigelijkheid, tijdelijkheid en dood. Aan de andere kant haar vriend ‘Eternity’: hemel, geest, bovenzinnelijkheid, eeuwigheid en onsterfelijkheid. Beide aspecten waren voor haar, zoals samsara en nirvana voor boeddhistische mystieken, ‘concave and convex witness’ van het ondoorgrondelijk geheim:

> *I felt a cleavage in my mind*
> *As if my brain had split;*
> *I tried to match it, seam by seam,*
> *But could not make them fit.*

Voor ons is het geheim ont-maskerd. Dat menen wij tenminste. Over diegenen die in die mening verkeren op grond van de technische prestaties van de westerse mens, behoeft niet lang gesproken te worden. Zij hebben eenvoudig het inzicht verloren van de bioloog die zei: ‘Och, het leven is zo'n groot wonder, daar kan best nog een evolutie-theorie bij’, een uitspraak die door niet-specialistisch vermagerde fysici mutatis mutandis gemakkelijk zal worden overgenomen. Er zijn echter anderen, die menen met behulp van Freud en een psychologische projectie-theorie het geheim volledig ontmaskerd te hebben. Zij hebben gelijk, want bij de huidige stand van zaken kan redelijkerwijs aan het bestaan van Penis-

neid, womb-envy, castratie-angst en de in dit verband relevante psychische mechanismen als achtergrondmotieven in deze en andere vormen van religie niet worden getwijfeld. Hun gelijk wordt echter bedreigd door een misverstand. Het is het oude misverstand van de mens die meent zich door zijn eigen theorieën te moeten laten inmetselen. Wie echter de religieuze projectie verklaard heeft of verklaard meent te hebben, staat nog altijd voor het mysterie van de projecterende mens die er méér van weet, maar die zich kwetsbaar en hulpeloos voelt als hij tracht dit 'meer' te realiseren. Mysterie is een woord dat een hygiënisch denkend mens niet spoedig zal gebruiken, maar het verdient in zijn oude betekenis gehandhaafd te worden. Immers, een geheim roept vragen en verklaringen op, een mysterie wekt geen enkele vraag, alleen verwondering en niet zelden ontzette verwondering.

Wie meent dat projectie-theorieën en aanverwante zaken het geheim als aspect van het mysterie zullen ontluisteren, zal - als zulke theorieën hem als vanzelfsprekend vertrouwd geworden zijn - bemerken, dat hij zonder moeite met de oud-equatoriale landbouwers kan mee-geloven. Hun geheim is zijn geheim. Hij zal beginnen te begrijpen, waarom de mystieken in Tibet zeggen dat de goden niet werkelijk zijn, maar dat ze wel bestaan. Het is niet onmogelijk dat langs de weg der mystiek ook de beste wetenschappelijke oplossing voor het geheim der oud-equatoriale landbouwers en voor dat van de religie in het algemeen gezocht moet worden. Het grote struikelblok op deze weg is voor verschraalde westerlingen echter de omstandigheid dat mystiek in de eerste plaats een aangelegenheid is van *zijn*, in de tweede plaats van *kennen*. Hoe dit zij, het geroofde vrouwengeheim is ons minder vreemd dan we op het eerste gezicht geneigd waren te denken. Twee-in-een is één van de antwoorden op een van de laatste vragen die de mens zich stelt, zoals ook een ziek kind die stelde: 'Why can't I have both?' Zij die weten spreken niet, zij die spreken weten niet. Naar aanleiding van deze woorden van Lao-tse heeft de dichter Slauerhoff de opmerking gemaakt, dat Lao-tse zelf rijkelijk veel geschreven heeft.

## *Geselecteerde literatuur*

*Man-en-vrouw in het algemeen:*

A. de Froe, *De anthropologie der geslachten*, z.j.
M. Mead, *Male and Female*, Pocket ed., 1955.
F.J.J. Buytendijk, *De vrouw*, 1951.
M. Burton, *Animal courtship*, 1953.
M. Burton, *Infancy in animals*, 1957.

*Ibo:*

S. Leith-Ross, *African women*, 1939.
M.M. Green, *Ibo village affairs*, 1947.
C.K. Meek, *Law and authority in a Nigerian tribe*, 1937.

*Selk'nam:*

M. Gusinde, *Die Feuerland-Indianer*, Bd. I, 1931.

*Wulamba:*

R.M. Berndt, *Kunapipi*, 1951.
R.M. Berndt, *Djanggawul*, 1952.
Ph.M. Kaberry, *Aboriginal women, sacred and profane*, 1939.
C.H. Berndt, *Women's changing ceremonies in Northern Australia*, 1950.

*Keraki:*

F.E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, 1936.

*Dogon:*

M. Griaule, *Masques Dogons*, 1938.
M. Griaule, *Dieu d'eau*, 1948.
G. Dieterlen, *Les âmes des Dogons*, 1941.

*Geheime genootschappen:*

H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, 1900.
H. Webster, *Primitive secret societies*, 2nd ed., 1932.
Ad. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, 1933.
M. Zeller, *Die Knabenweihen*, 1923.
L. Frobenius, *Masken und Geheimbünde Afrikas*, 1899.
E. Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft*, 1937.
D.A. Talbot, *Women's mysteries of a primitive people*, 1915.
H. Nevermann, *Masken und Geheimbünde in Melanesien*, 1933.
W. Koppers, 'Zum Ursprung des Mysterienwesens', *Eranos Jahrbuch*, Bd. 11.
E. Schlesier, *Die Erscheinungsformen des Männerhauses und des Klubwesens in Mikronesien*, 1953.
E. Meerum Terwogt, *Primitieve geheime genootschappen als sociaal verschijnsel*, 1945.

*Ethnologische cultuurgeschiedenis:*

K. Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde*, 1954.
P. Laviosa-Zambotti, *Ursprung und Ausbreitung der Kultur*, 1950.
K.J. Narr, 'Hirten, Pflanzer, Bauern', *Historia Mundi* II, 1953.
A. Riesenfeld, *The megalithic culture of Melanesia*, 1950.
J.H. Ronhaar, *Woman in primitive motherright societies*, 1929 en 1931.

*Wereldbeeld der oudste landbouwers:*

Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*$^2$, 1949.
Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951.
E. Volhard, *Kannibalismus*, 1939.
O. Zerries, *Das Schwirrholz*, 1942.

*Oorsprong van de landbouw:*

E.C. Curwen and G. Hatt, *Plough and pasture*, 1953.
C.O. Sauer, *Agricultural origins and dispersals*, 1952.
E. Werth, *Grabstock, Hacke und Pflug*, 1954.
W.L. Thomas, C.O. Sauer, M. Bates and L. Mumford, *Man's role in changing the face of the earth*, 1956.
Ad. E. Jensen, 'Der Ursprung des Bodenbau in mythologischer Sicht', *Paideuma*, Bd. VI.

*Bisexuele voorstellingen in dieptepsychologie en volkenkunde:*

H. Nunberg, *Problems of bisexuality as reflected in circumcision*, 1949.
B. Bettelheim, *Symbolic wounds*, 1954.

F. Sierksma, ‘Quelques remarques sur la circoncision en Israël’.
*Oud-Testamentische Studiën*, dl. 9 (1951), blz. 136-169.
J. Winthuis, *Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker*, 1936.

H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, 1955.
M. Delcourt, *Hermaphrodite: myths and rites of the bisexual figure in classical antiquity*, 1961.

De ethnografische data zijn verder o.m. ontleend aan: J. van Baal, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch Zuid-Nieuw-Guinea*, 1934; G. Bateson, *Naven*, 1936; B. Blackwood, *Both sides of Buka passage*, 1935; F. Boas, *The social organisation and the secret societies of the Kwakiutl Indians*, 1897; G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, 1951; G.A. Dorsey, *The Pawnee mythology*, I, 1906; B. Gutmann, *Das Recht der Dschagga*, 1926; G.J. Held, *Papoea's van Waropen*, 1947; G.J. Held, *De Papoea: cultuurimprovisator*, 1951; Ad. E. Jensen, *Die drei Ströme*, 1948; Th. Koch-Grünberg, *Indianer-Märchen aus Süd-Amerika*, 1927; G. Landtmann, *The folktales of the Kiwai Papuans*, 1917; G. Landtmann, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, 1927; Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 1955; M. Mead, *The Mountain Arapesh*, 1938-1949; M. Mead, *Sex and temperament in three primitive societies*, 1950; E.C. Parsons, *Pueblo Indian religion*, 1939; O.F. Raum, *Chaga childhood*, 1940; G. Róheim, *The eternal ones of the dream*, 1945; B. Spencer and F.J. Gillen, *The Arunta*, 1927; D. Westermann, *Die Kpelle*, 1921; F.E. Williams, *Orokaiva society*, 1930; H.I. Hogbin, *Transformation scene*, 1951; W. Matthews, *Navaho legends*, 1897; F. Gillmor and L.W. Wetherill, *Traders to the Navaho*, 1952; E.A.C. Corlette, 'Notes New Hebrides', *Oceania*, 1935/36; M. Moszkowski, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1911; F.E. Williams, *Drama of Orokolo*, 1940; B. Spencer and F.J. Gillen, *The Arunta*, 1927; R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, 1907.

## *Verantwoording*

Dit is een populair-wetenschappelijk boek over een onderwerp dat nog niet eerder werd behandeld. Het is voornamelijk een poging, een beeld te geven van het geestelijk klimaat waarin primitieve volken rondom de evenaar leven, en dat als achtergrond heeft de ‘alte Geschichte’ van de spanningen tussen mannen en vrouwen. De symboliek en de rituelen en gebruiken die ermee samenhangen, mogen op het eerste gezicht grotesk en bizar schijnen, zij zijn zeer menselijk, soms diepzinnig, soms bijna komisch. In het laatste hoofdstuk heeft de schrijver getracht, niet zozeer te bewijzen als wel enigszins voelbaar te maken, dat ook de geheimzinnigheid waarmee deze mythen en riten worden omgeven, uitermate menselijk is en direct verband houdt met het geheim dat de mens voor zichzelf is. Wie deze met betrekking tot het eigenlijke onderwerp voorlopige beschouwingen in tegenspraak mocht achten met zijn vorige publikaties, vergist zich naar de mening van de schrijver.

Enkele hoofdstukken zijn gewijd aan de mogelijke historische perspectieven die deze mythe opent. Het was een verrassing te bemerken, dat de geografische verspreiding van ‘het geroofde vrouwengeheim’ niet alleen Frobenius' verouderde veronderstelling van een ‘äquatorialer Kulturkreis’ in herinnering bracht, maar ook gedachten wekte aan een mogelijk verband met de eerste agrarische revolutie, d.w.z. de uitvinding van de landbouw door de vrouwen de sociaal-economische gevolgen daarvan, zoals die reeds door vele auteurs zijn aangenomen. Mocht dit juist zijn, dan zou de mythe van het geroofde vrouwengeheim de echo zijn van de

eerste economische revolutie in de geschiedenis der mensheid.

Intussen is dit historisch gedeelte beknopt gehouden, vooral omdat het uitermate hypothetisch is, wat overigens een van de charmes van de historische etnologie is, die speciaal in de tropische gebieden van de archeologie weinig of geen hulp te verwachten heeft in het onderhavige geval. De charme van het spel der hypothesen mag er natuurlijk niet toe leiden dat het spel niet volgens de regels wordt gespeeld. De belangrijkste deskundigen komen vanuit verschillende gezichtspunten tot de conclusie dat aan de ploeglandbouw een ploegloze landbouw is voorafgegaan. Deze laatste vorm wordt bedoeld wanneer in dit boek van landbouw gesproken wordt.

De hypothesen, waarvan de hier verdedigde hypothese op haar beurt weer afhankelijk is, waren tot voor kort vrijwel algemeen aanvaard. Op grond van de resultaten van opgravingen hebben enkelen, bijvoorbeeld Laviosa-Zambotti en Baumann daartegen protest aangetekend. Hun werk, dat naar de mening van de schrijver niet juist kan zijn, zou in een wetenschappelijk boek vanzelfsprekend grondig en uitvoerig gekritiseerd moeten worden. Trouwens, in het algemeen, d.w.z. niet alleen antithetisch maar ook thetisch, zou een auteur een onderwerp dat nog niet eerder werd behandeld eerst strikt wetenschappelijk moeten behandelen, en het pas daarna in populaire vorm - waartegen op zichzelf geen enkel bezwaar kan bestaan - presenteren.

Aan deze eis kon om de volgende reden niet worden voldaan: Toen het de schrijver duidelijk werd, dat het onderwerp niet alleen etnologisch en psychologisch, maar ook etnologisch-historisch nadere beschouwing verdiende, heeft hij wat hij te zeggen meende te hebben neergelegd in een wetenschappelijk manuscript en dit toegezonden aan prof. dr. Ad. E. Jensen, hoogleraar aan de Johann Wolfgang Goethe Universiteit en directeur van het Frobenius Instituut te Frankfurt a.M. Deze bood aan, het manuscript te publiceren in de serie *Studien zur Kulturkunde*. Bovendien stelde hij vanwege het Frobenius Instituut een bedrag beschikbaar om een gedeelte van de noodzakelijke subsidie te dekken, terwijl hij voorstelde aan een desbetreffende Nederlandse instantie het grootste gedeelte van het subsidie-bedrag te vragen.

Namens deze instantie werd de schrijver echter meegedeeld, dat hij niet moest verwachten dat op zijn verzoek positief zou worden gereageerd. Daarna zijn door professor Jensen nog andere pogingen gedaan om het manuscript onder te brengen, o.a. bij een Nederlands internationaal tijdschrift voor etnographie, maar ook dit had een negatief resultaat.

Niettemin werd ook deze populaire bewerking van het genoemde manuscript geschreven met gevoelens van trouw jegens Emerson, die - in de woorden van *The New York Tribune* van 1855 - 'complained of the prostitution of literature and learning to trade and commerce, and appealed to the scholars to be truer to the nobility of their knowledge'.

Na dit tweede, voor vakgenoten bestemde gedeelte van de verantwoording valt er slechts één *acknowledgement* te maken. Maar deze is voor de schrijver zeer belangrijk. Hij stelt er prijs op zijn diepe erkentelijkheid uit te spreken jegens prof. dr. Ad. E. Jensen, die zich voor een auteur die hem geheel onbekend was, en voor een boek met de inhoud waarvan hij het niet vollédig eens kon zijn, zo veel moeite heeft willen getroosten. Wanneer in deze vorm dit boek wellicht toch nog een kleine bijdrage zou kunnen zijn tot het waardevolle en stimulerende werk dat door de onderzoekers van het Frobenius Instituut is en wordt verricht, dan zou dat de schrijver een genoegen zijn. Ook als de hier geopperde veronderstellingen slechts kritiek uitlokken, zou er van zulk een bijdrage sprake kunnen zijn. Immers, het bestaan van de mythe van het geroofde vrouwengeheim is een feit zo goed als de merkwaardige verspreiding ervan. Het gaat er in de eerste plaats om dat deze feiten in een plausibele theorie verdisconteerd worden. Wanneer zij een plaats kunnen vinden in een betere theorie dan de hier verdedigde, zal dat de schrijver slechts genoegen doen.

Hij hoopt althans te hebben aangetoond, dat Cl. Lévi-Strauss' hypothese met betrekking tot de roof van het vrouwengeheim (*Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949, p. 152), totnutoe voorzover bekend de enige serieuze poging tot verklaring, door de ethnographische feiten wordt weerlegd.

F.S.